

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
Departamento de Historia de América II
(Antropología de América)



TESIS DOCTORAL

Gente como nosotros.
Convivencia e impostura en el noroeste amazónico

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

María Stantcheva Voutova

Director

Manuel Gutiérrez Estévez

Madrid, 2018



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE AMÉRICA II
(ANTROPOLOGÍA DE AMÉRICA)

GENTE COMO NOSOTROS
CONVIVENCIA E IMPOSTURA EN EL NOROESTE AMAZÓNICO

MARÍA STANTCHEVA VOUTOVA

Director: MANUEL GUTIÉRREZ ESTÉVEZ

2017

A Felipe, *kachinuma*



[Se ruega no reproducir las imágenes de este trabajo sin la previa autorización de la autora]

Agradecimientos

Estas palabras, que ahora inician el presente trabajo, son las últimas que escribo. Miro hacia atrás, hacia aquel día, hace ya nueve años, en el que llegué por primera vez a la orilla de Mavacal y a mi nueva vida que surgió y se transformó a raíz y gracias a ello. Gracias a ellos. A todos quienes me acompañaron, de una forma u otra, durante esta travesía cuyo primer y último sentido se encuentra precisamente en la convivencia, en los instantes compartidos con todas las personas que indudablemente me dieron mucho más de lo que recibieron de mí. Miro hacia atrás y me siento afortunada y agradecida.

Gracias a todos los habitantes de Santa María de Mavacal, quienes desde el primer día me acogieron, hospitalarios y abiertos, en sus familias y en sus vidas. Gracias a mis papás adoptivos, don Nelson Yaparé y doña Marina Largo, y a todos sus hijos: a Keyla y Keysi, amigas y hermanas, a César, María Angélica, María Virginia, Nelson y Salvador. Mi enorme gratitud hacia don Rafael Dupa, quien me regaló maravillosos momentos, me tejó un chinchorro y con él, un mundo. A Sergio Zandalio y al pequeño Jesús, a Edgar Fóster y a mi querido Keivin, a Keiner, Yonaiker, Gocho. A don Julián Zandalio y doña Angelina y a sus hijos Mila, Julio, Deivi, José, Aldair y Leandro (Monito), a Zenaida y José. A Marlene Zandalio y a la memoria de Oscar López, mi guía y amigo, a sus hijos Sairene, Guzmán, Beckan y Arturito. A Don Francisco Yacame y doña Marina Faria, a sus hijos Ana, Carlucho, Nelson, Manuel, Simón, Oneida (Nuni) y Feliciano. Gracias a Durifá da Silva y su familia, María Yavinape da Silva y Dorelli. A Marisol Quiñones y Trino Yavinape y sus hijos Jhon, Cristian, Bianyel y Tanyusha. A Marisela Guarulla y Quintero y sus maravillosos niños Wilmer, Mayra, Arelis y Mariselita. A Gabriela y Efrén Largo y todos sus hijos. A Sesiana Camico y Aumir Dasilva y a sus hijos Yekison, Beatriz, Jhon, y a Rosi que me hizo sentirme del todo aceptada el día que no se echó a llorar nada más verme. A la memoria de don Reymundo González, Loquiño, por las conversaciones y los silencios compartidos.

Extiendo mi gratitud a todas las personas de las comunidades Guarinuma y Ucaquén, en el río Atabapo y, en el Alto Atacavi, agradezco a los habitantes de la comunidad de Paloma, especialmente al capitán Eliézer y toda su familia, a Nelda y Jaime y sus hijos. A José Antonio por su disposición a enseñarme su idioma, el kurripako.

Fuera de las comunidades indígenas, pero dentro de Amazonas, encontré en los pueblos y en la capital del estado federal siempre gran apoyo y ayuda de muchísimas personas. Mi agradecimiento muy especial y mi cariño a los curas salesianos Samuel Iribertegui y Ramón Iribertegui de la misión en San Fernando de Atabapo, quienes me brindaron ayuda y seguridad durante los cuatro años en los que estuve volviendo a Amazonas y quienes me pusieron en contacto con la gente de Mavacal. Sin su apoyo y respaldo constante, sin la seguridad de su presencia y disposición a ayudarme en momentos difíciles, mi estancia y mis andanzas en aquel complejo contexto fronterizo de la selva hubieran sido algo arduas. De la Misión Salesiana agradezco también al padre César, al padre José Luis Devia, a Jorge Bastidas y a todo el personal que allí trabajaba. En San Fernando de Atabapo conocí antes que nadie a Gustavo Acevedo, el Flaco, a quien agradezco su amistad y generosidad. Gracias a los profesores del Colegio Junín, a Hucho, a Simón, a Hugo Perdomo, a Carlos Isaac Piñate, y a Alexander Cadena, Sasho. En Maroa, muchas gracias a Portugo, mi anfitrión. Gracias a Miriam Yavina y a toda su familia. A don Emiro y doña Clarisa, y a la memoria de don José Beltrán Sipriani, el Comando. En Yavita, hoy puerto transitorio entre el río Atabapo y el Guainía, conocí a don Guillermo, Memo, y le agradezco sus cuidados. En Puerto Ayacucho, mi agradecimiento a Alejandro Signi, director del Museo Etnológico y a Antonia Yaparé que allí trabaja. A don Pompilio Yacame, maestro baré. A Yesenia de la posada Manapiare. Mi agradecimiento a la madre de don Nelson, doña Cristina Eufrasia, así como a sus demás hijos, y a toda su familia.

El inicio de este trabajo fue posible gracias a una beca de doctorado de la Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo (AECID) que me trajo a Madrid desde mi Bulgaria natal y me permitió iniciar el doctorado de Sociedades Americanas en el departamento de Historia de América II (Antropología de América) de la Universidad Complutense de Madrid. Fue dos años después, gracias a una beca de Formación de Personal de Investigación (FPI) como pude empezar a andar la selva y realizar las cuatro estancias de trabajo de campo de las que bebe este trabajo. Esta beca fue adscrita al proyecto I+D+i “Cuerpo y sentimiento. Expresiones culturales amerindias” (HUM2007-63242) de la Universidad Complutense de Madrid (2008-2012) con el Dr. Manuel Gutiérrez Estévez como Investigador Principal. Agradezco el apoyo que recibí de todo el departamento de Historia de América II desde el mismo inicio y más tarde, durante mi temporada de formación como investigadora contratada en prácticas. Gracias a Teresa López Granado. A Oscar Muñoz y Francisco Gil, compañeros de despacho. A Alicia Alonso, Emma Sánchez, Mercedes Guinea, Juanjo Batalla, José Luis de Rojas, Alfonso Lacadena, Luis Ramos, Miguel Rivera, Andrés Ciudad, Pepa Iglesias, y a Jesús Adánez. Mis agradecimientos a Pedro Pitarch.

Durante las estancias breves que realicé en Venezuela en este período de formación como investigadora, estuve asociada a la Universidad de Los Andes en Mérida. Quiero dejar aquí mi agradecimiento al profesor Omar González Nández de quien tanto he aprendido sobre los pueblos maipure-arawak. Su invitación a sumarme a la Maestría de Etnología en la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Educación me brindó la oportunidad de debatir por primera vez en un ambiente académico temas relativos a los pueblos amazónicos venezolanos. Gracias a todos los estudiantes e investigadores que cursaban ahí sus estudios y con quienes tuve la suerte de coincidir y compartir experiencias. Al profesor González Nández le agradezco asimismo su cariñosa acogida, el apoyo y el interés, así como el entusiasmo que mostró por mi trabajo, movido por la pasión, que compartimos, por las gentes maipure-arawak. Gracias a Carlos García Sívoli por su ayuda logística. Muchas gracias también a Yanett Segovia y a Beatriz Maldonado por su cariño y apoyo.

Otra vez en España, tuve la inmensa suerte de poder compartir mi trabajo con el Grupo de Investigación de Etnología de América, durante los encuentros en el Convento de la Coria en Trujillo, respaldados por la Fundación Xavier de Salas. Gracias a los miembros del grupo: Julián López García, Juan Antonio Flores Martos, Pedro Pitarch, Mark Münzel, Luisa González Saavedra, Gemma Orobí, Manuel Gutiérrez Estévez, María García Alonso, Peter Mason, Alexandre Surrallés, Lorenzo Mariano, Oscar Muñoz Morán, Gemma Celigueta, Beatriz Pérez Galán. A todos ellos agradezco mucho su paciencia y apoyo. Agradezco asimismo la ayuda de Antonio Pérez y el acceso a su archivo y biblioteca.

A quien quiero dejar mi gran agradecimiento, desde luego, es a mi profesor, Manuel Gutiérrez Estévez. A él debo, en mayor parte, mi dedicación a la antropología, sin pretender por ello cargarle con el peso de tamaña decisión. Antes todavía de que fuese mi director de tesis, despertó en mí la pasión por la antropología y me transmitió valores que espero haber sido capaz de reflejar en estas páginas. Fue él, además, quien me habló por primera vez de Mavacal y me apoyó en mi posterior decisión de seguir regresando a este sitio que se convirtió en hogar. Contar con sus consejos y aprender de él, he aquí otras razones más por las que me siento afortunada y agradecida.

Fuera del mundo académico, quiero agradecer en primer lugar a mis padres Krasimira y Stancho y a mi hermana Kalina, quienes, a la distancia entre Bulgaria y España sumaron con paciencia y comprensión otras más: las de la selva y la incomunicación. A Patricia Fernández, a Andreia Torres. A Liliana Tabakova y Krasimir Tasev. A Elena Campo, Maca Gasalla y a todo Oukend. Mi especial agradecimiento a Leticia Gorospe, a Pedro Vicente y a Lola y Hugo, fuentes de felicidad inagotable. A Pepe Guinea, porque solo no puedes, pero con amigos, sí.

Finalmente, deseo agradecer de manera muy especial a las dos personas quienes, con diferencia, más me apoyaron durante el desarrollo del presente trabajo y me sostuvieron mientras este iba creciendo:

A Santiago Madrid Liras, por ayudarme tanto, y en todo, eternamente agradecida.

Y a Felipe. Felipe sin más, porque es uno. Felipe, quien entró en mi vida tres meses antes de que yo entrara por primera vez en Mavacal y, desde entonces, ha estado apoyándome de todas las formas posibles e imposibles. Felipe, quien me da reposo y energía y me hace crecer. Felipe, quien me esperaba al final de cada viaje. Felipe, con quien quiero caminar hasta el final del viaje. Felipe, esta tesis es tan tuya como mía.

ÍNDICE

Agradecimientos	7
ÍNDICE.....	11
English abstract	13
Resumen.....	15
Ubicación y datos etnolingüísticos.....	17
INTRODUCCIÓN	27
Partida	28
Viaje.....	30
Llegada	40
“Uno se acostumbra a no acostumbrarse”	43
Esqueleto de la tesis.....	53
PARTE I. COMO UN BUDARECITO	57
Capítulo 1. En los comienzos del mundo	61
Recogiendo huesos	70
El baile del Diablo	98
De mariposas y otros demonios.....	140
PARTE II. VIDAS COMPARTIDAS	147
Las perspectivas del cielo	148
Capítulo 2. Gente como nosotros	153
Los máwari	154
Temendawí.....	160
Viajes y visitas.....	172
El relato del viaje	186
Dolor de hambre	193
Gente que habla nuestro idioma	198
Las crías	214
La voz propia del máwari: nosotros no somos máwari.....	218
Capítulo 3. Hombre poderoso.....	223
Unas anotaciones previas y necesarias	224
Venancio.....	227
Loquiño.....	249
Capítulo 4. Nosotros, la propia gente	301
La piel que habitan	302
Nuestras crías.....	313
Hacerse propio	318
La cara animal.....	346

El espíritu extraviado.....	350
El secuestro de la mirada	356
Dolor de otro	373
Morir y recoger pasos	379
PARTE III. COMO LA TORRE DE BABEL.....	389
Capítulo 5. Otro comienzo: Santa María de Mavacal	391
Devolviendo huesos	392
Comensalidad y espíritu comunitario	393
Como la Torre de Babel.....	403
El impulso salesiano	409
La boca de Diablo	413
La doble cara de Jesús.....	421
La fiesta del mastro	424
Los Juegos.....	434
Liderazgo	439
Santa María y la Revolución Bolivariana	458
Convivencia con la corrupción global.....	472
EPÍLOGO	491
El tejido del chinchorro	493
Convivencia e impostura	497
Índice de figuras	505
Bibliografía	509

English abstract

Santa Maria de Mavacal is located in the Northwestern Amazon, in the Caname River, a tributary to Atabapo River which delimitates the border between Venezuela and Colombia within the Orinoco River basin, and forms part of the Atabapo municipality of the Venezuelan Federal State of Amazonas. The community was created at the end of the nineties of the twentieth century with the impulse of the Salesian missionaries, and its foundation matches as well the beginning of the Bolivarian Revolution. It is formed by about twelve families (seventy people between 2008 and 2011, a period in which I realised four field research seasons of a total of fifteen months) belonging to the kurripako, baniva, baré, warekena and ñengatú ethnic groups, forming a kind of Tower Of Babel, as described by its own inhabitants. Emigrants from three different countries and fleeing troubled past with guerillas or witchcraft, the families that have chosen to live in Mavacal represent an interesting example of conviviality. Conviviality which is given between people who do not share common past, language or communities of origin, but consists instead in the strong desire to share one common present. A desire for a quiet, pleasant and *tasty* life, shared by all of them. The idea of talking about conviviality arose from the need to understand how the people of Mavacal relate to their surroundings and to other kinds of people that live in different levels of the maipure-arawakan cosmos, organized in nine different skies, according to the myths. A relationship of equality, where they keep their role and position of active subject in the interactions, be they of a political, religious, globalized, or inter-ontological character. In this wide network of contacts with other kinds of people, belonging to other worlds and contexts, the inhabitants of Mavacal maintain and defend their active role as subject. In an Amazonian environment where subjectivities and the state of humanity fluctuate and may be easily lost, where humanity is at stake (Vilaça 2016), my hosts reaffirm their own humanity by betting on the humanity of their *other*, their *máwari*: the one they call people like us, *gente como nosotros*. The *proper* person, the maipure-arawak person, is produced with the collective efforts of the whole family and society -something that makes him the property of others, whose product is- while the *máwari* who may adopt the appearance of a pink dolphin of the Amazon (*Inia geoffrensis humboldtiana*), an anaconda or a person without a belly button, is re-produced as the proper

people, like someone similar to them, someone like them, *someone like us*. Production vs. Reproduction of people or proper people vs. impostors, who relate into each other's in a complex system of encounters and contacts carried out in the solitude of the river or the mountain. The solitude means that neither the proper person nor the máwari can be confirmed in their humanity by a third person, by someone who shares their perspective on the world and occupies the same ontological place as them (Taylor, 1996; Opas, 2014). In the midst of this loneliness one can maintain himself as a conscious and active subject, owner of himself, as long as his interlocutor is recognized as human, as people like us. Thus, the conviviality for the maipure-arawak people of Mavacal has multiple faces, some of them imposed, misleading. Conviviality and affective or sometimes even sexual relationships with other people, *people like us*, the Máwari, is the main subject around which the present work explains how the proper maipure arawakan person is produced in relation to his similar, the impostor.

Resumen

La comunidad de Santa María de Mavacal se ubica en el Noroeste Amazónico venezolano, en el caño Caname del río Atabapo, dentro de la llamada Orinoquía venezolana y forma parte del municipio Atabapo del Estado Federal de Amazonas. La comunidad fue creada a finales de los años noventa del siglo veinte con el impulso salesiano, y coincidiendo su aparición con el inicio de la Revolución Bolivariana. Está formada por unas doce familias (setenta personas entre 2008 y 2011, fechas en las que realicé cuatro temporadas de investigación de campo de una totalidad de quince meses) de las etnias kurripako, baniva, baré, warekena y ñengatú, formando una especie de torre de Babel, según la describen sus propios habitantes. Emigrantes de tres países distintos y huyendo de pasados problemáticos con guerillas o por casos de brujería, las familias que han elegido vivir en Mavacal representan un interesante ejemplo de convivencia. Una convivencia de gentes que no comparten pasado, idioma o comunidades de origen. Pero sí el deseo de una vida tranquila, agradable y *sabrosa*, compartida entre todos. La idea de hablar de convivencia, surgió del deseo de explicar de qué manera se relacionan los habitantes de Mavacal con su entorno. Una relación de igualdad, donde mantienen su papel y posicionamiento de sujeto activo en las relaciones, sea éstas de carácter político, religioso, globalizado, o bien, inter-ontológico. En esta amplia red de contactos con otras gentes, pertenecientes a otros mundos y contextos, los habitantes de Mavacal se mantienen y defienden su papel activo de sujeto. En un ambiente amazónico donde las subjetividades y el estado de humanidad fluctúan y se extravían con facilidad, donde la humanidad está en juego (Vilaça 2016), mis anfitriones reafirman su propia humanidad apostando por la del otro, su *máwari*: aquel a quien llaman *gente como nosotros*. La persona propiamente dicha, la persona maipure-arawak, es producida con los esfuerzos colectivos de toda la familia y sociedad –algo que le convierte en propiedad de los demás, cuyo producto es– mientras que el *máwari*, ese ser con apariencia de delfín rosado del Amazonas (*Inia geoffrensis humboldtiana*), de culebra o de persona sin ombligo, es re-producido como alguien igual a uno, como un semejante, uno como nosotros. Producción vs. reproducción de gentes, los propios y los impostores, en un complejo sistema de relaciones llevadas a cabo en la soledad del río o del monte y sin contar, por tanto, con la confirmación de la mirada de un

tercero, de un congénere. En medio de esta soledad uno puede mantenerse como sujeto consciente y activo, dueño de sí mismo, tan solo a medida que su interlocutor sea reconocido como *gente como nosotros*. La convivencia, pues, para las personas maipure-arawak de Mavacal tiene múltiples caras, algunas de ellas impostadas, engañosas. La convivencia y las relaciones afectivas –y a veces sexuales– con la otra gente, la que se ve *como nosotros*, los máwari, es el tema principal en torno al cual explicaré cómo se produce la persona propia en relación con su otro similar, el impostor.

Ubicación y datos etnolingüísticos

El Noroeste Amazónico (N. O. Amazónico) abarca la zona noroeste de Brasil, la zona sureste de Colombia y el suroeste de Venezuela, las cuencas del Guainía-Río Negro. Si bien la cuenca del río Atabapo territorialmente no se considera parte del Noroeste Amazónico sino de la Orinoquia, sus pueblos originarios sí procedieron o tuvieron su etnogénesis en el N. O. Amazónico y están muy vinculados con la región del Guainía-Río Negro¹.

“La región del Alto Río Negro de Brasil y Colombia, también conocida a raíz del trabajo de Irving Goldman (1968) como el Noroeste Amazónico, ha sido considerada como la cuna, o el lugar de etnogénesis de la gran mayoría de las lenguas maipure-arawak de Suramérica. (González Nájuez, 2005)

Por tanto, desde el punto de vista lingüístico, histórico y etnográfico, consideraré en este trabajo a los habitantes del río Atabapo, como parte del N. O. Amazónico de Venezuela. Omar González Nájuez (2001) señala que los grupos lingüísticos que mayoritariamente ocupan esta región, donde se unen tres fronteras estatales, son principalmente la familia Tukano Oriental en Brasil (cuenca del Vaupés) que incluye los bará, barasana, yurutí, carapana, piratapuyo, tuyuca, yurutí, tukano, desano, wanano, tanimuka, cubeo etc., habiendo también representantes de la familia lingüística Maku (Ibíd.:362). En la parte colombiana del río Vaupés viven grupos Tukano Orientales y Arawak, principalmente los curripaco. En Venezuela se concentran principalmente hablantes Arawak, sobre todo los curripaco, baré, baniva, warekena, yavitero² y el grupo tupi-arawakizado nhengatú o yeral (Ibíd.). Esta lengua se convirtió en lengua franca en la zona brasileña del Río Negro durante la época del caucho, pero, señala González Nájuez, su influencia se conserva en el léxico relativo a nombres de peces, aves, ciertos animales y en la toponimia (Ibíd.:362). Los arawak del Sur, como se denominan los grupos de habla arawak en el Noroeste Amazónico de Venezuela (Guainía-Río Negro) viven en una zona donde el multi o plurilingüismo ha sido tradicional, hablando los warekena también baniva, nhengatú y español o portugués (Ibid.:364). El plurilingüismo caracteriza asimismo a los habitantes del río Atabapo, ya que los primeros pobladores del Atabapo fueron los yavitero y los baniva; los curripaco llegaron más tarde, pero culturalmente los pueblos del Atabapo comparten con los del Guainía-Río Negro un mismo pasado histórico y cultural y forman parte del “sedimento arahuaco común” reflejado en los aspectos materiales e inmateriales, en su mitología (González Nájuez, 1968). El plurilingüismo a día de hoy ha ido

¹ Comunicación personal de Omar González Nájuez

² Recojo la nota de González Nájuez sobre el idioma yavitero, ya extinto.

menguando frente al español que ha ido desplazando las lenguas nativas y maternas. En la enseñanza, a pesar de que en Amazonas los programas educativos forman parte de la llamada escuela intercultural bilingüe, en la práctica son escuelas de enseñanza en castellano, según señala González Nández (González Nández, 8 Oct. 2008), y según he podido comprobar también es el caso de la escuela intercultural bilingüe Kasijmakasij de la comunidad de Santa María de Mavacal, donde además el castellano es la lengua franca para los niños de la comunidad pertenecientes a unas cinco lenguas arawak diferentes. No obstante, desde los años sesenta se han venido desarrollando estrategias de revitalización de las lenguas baniva, warekena, baré y kurripako, como por ejemplo la creación de los llamados nichos lingüísticos que inició con el idioma baré³ (Ibíd.). El llamado phylum o stock de lenguas arawak fue reconocido por primera vez en 1782 por el misionero italiano Filippo S. Gilij, quien lo denominó “maipure” (González Nández, 2001). No obstante el término arawak, usado para denominar a toda la familia lingüística se impuso en la literatura y se deriva de la lengua Aruaca, Arawak o Lokono, hablada en Guayana y Surinam (Ibíd.).

El ñengatú es un grupo que si bien lingüísticamente no forma parte del grupo maipure-arawak, comparte con él sus rasgos culturales, por lo cual se puede hablar de “un grupo tupí-arawakizado denominado yeral o nhengatú” (Ibíd.). Y señala el mismo autor:

“En vecindad y conviviendo con los Maipure-arawakos en la región señalada, están los Ñengatú o “yeral”, indígenas tupí-arawaquizados, los cuales han venido desplazando a poblaciones río negreras más antiguas en la zona como los baré quienes han migrado a San Fernando de Atabapo y Puerto Ayacucho. En San Carlos de Río Negro prácticamente en lugar de Baré encontramos familias yeral”⁴.

El kurripako (curripaco, curripako o wakuénai) es el principal idioma proto-arawak para todo el grupo de lenguas maipure-arawak, según indica González Nández (2005). Reconoce asimismo el autor que existe un malentendido relacionado con el nombre propio de muchas de las lenguas maipure-arawak, debido a la influencia de descripciones de estas lenguas hechas por los etnógrafos y exploradores pioneros, que algunos lingüistas siguen repitiendo:

³ “La propuesta sugiere como estrategia el rescate de los valores y métodos de educación indígena propia utilizados ancestralmente por la tradición oral de estos pueblos para educar y formar a sus jóvenes mediante el papel que desempeñaron y aún desempeñan los ancianos y ancianas (o antigueros) y las madres en la formación y socialización de los niños de estas etnias. En resumen, se trata de redimensionar el proceso de *pedagogía aborigen*. El trabajo dentro del nicho etnolingüístico (es decir, al interior cultural y lingüístico de la etnia) debe ser monitoreado por un maestro hablante del idioma y preferiblemente miembro de la etnia y comunidad respectiva. Finalmente, todo el proceso debe asimismo contar con la supervisión de un etnolingüista o bien de un licenciado indígena entrenado en *educación intercultural bilingüe*.” (González Nández, 8 oct.,2008)

⁴ (González Nández, Globalización y nuevos discursos identitarios entre los indígenas maipure-arawakos del Suroeste del Estado Amazonas

Una de estas lenguas es el kurripako (kurripako) hablado a lo largo de las riberas de los ríos Isana, Cuairí, Caiarí y Guainía, el cual ha sido erróneamente llamado “baniva do Isana”, a pesar de que esa lengua es realmente kurripako mientras que el baniva o baniva legítimo, como la llamamos, es una lengua cercana al maipure pero muy distinta del kurripako.” (González Nãñez, 2005).

El kurripako, explica el autor, está formado por cuatro grupos dialectales basados en las oposiciones binarias de los pares usados para significar “sí” y “no”: ãjã-kurri; êje-kurri; õjõ-karru; õjõ-ñame (Ibíd.).

The Áh-han dialect is spoken mainly by the Adzanéni, Óh-hon by the Waríperídakena, Óh-hon or Carrú by the Dzáwinai, Éh-hen by the Turímnainai, and Ñáme by the Hohódeni. In spite of significant lexical differences among these dialects, the Wakuénai regard all five dialects to be a single, mutually intelligible language rather than five distinct languages. The term “Curripaco” most accurately describes the Áh-han- speaking Adzanéni and appears to have been adopted for the entire set of dialect groups and phratries because Protestant missionaries chose to use the Áh-han, or Curripaco, dialect for their published translation of the New Testament. A more accurate ethnonym for all five dialect groups and associated phratries is “Wakuénai” or “People Who Speak Our Language” (Hill J. D., 2009:9)

Con respecto al nombre wakuénai propuesto por Hill recogemos el comentario de González Nãñez:

Jonathan Hill (1983) confunde aún más la situación cuando habla de los mismos cuatro dialectos pero acuña una nueva palabra para designar a la gente y al idioma kurripako, la cual es *wakuénai*. El señala: “El nombre wakuénai procede del término *wáku* (lit. ‘hablamos’) y *-énai*, un sufijo derivado de la palabra *náiki* (grupo de descendencia patrilineal)” (Hill 1983:33)⁵.

Ofrezco a continuación la explicación de Filintro Rojas, maestro kurripako, acerca de la división lingüística de su propio pueblo: “Los Pakari o Kurripakos estamos organizados en seis fratrías principales: Pajarito o Walíperre, Cocuyo o Tukenái, Cachcamo Grande o Ayanén, Pato o Kumádanái, Gallineta o Jojóden, y Tigre o Yáwinái” (Rojas, 2000).

En el presente trabajo he considerado que lo más oportuno es utilizar los nombres de las lenguas tal y como mis compañeros de la comunidad de Santa María de Mavacal los utilizan. Al mismo tiempo mantendré los nombres que les dan los respectivos autores cada vez que recurro a sus trabajos. Así, en el primer capítulo sobre todo, habrá múltiples referencia a los trabajos de Hill y la mitología del pueblo kurripako, en su trabajo denominado Wakuénai, y las veces que cite su trabajo mantendré este nombre. Asimismo mantendré en las citas directas los nombres de los personajes mitológicos que él ha traducido al inglés por considerar, afirma,

⁵ Hill, Jonathan. 1983. *Wakuenai society: A processual-structural analysis of indigenous cultural life in the Upper Rio Negro Region of Venezuela*. Tesis doctoral inédita. Bloomington: Indiana University

que así los mitos se vuelven más legibles y accesibles (Hill J. D., 2009:XIX). No obstante he de subrayar que esta traducción de nombres propios (Made-from-bone por Iñapirrikuli, por haber nacido de un hueso) me parece desacertada –salvo en contextos de cuentos infantiles– pudiendo sobre todo explicar en una nota el significado del nombre la primera vez que aparece y mantenerlo en original en el resto del texto.

Robin Wright considera el Wakuénai uno de los etnónimos para los Kurripako y señala que son, junto con los Baniwa y Kurripako, uno de los tres pueblos que viven en la triple frontera de Brasil, Colombia y Venezuela (Wright R. M., 2013:3). Los Baniwa, nombre que reciben en Brasil, son conocidos como wakuénai y curripaco en Venezuela y Colombia, y su nombre, explica Wright, se refiere asimismo a otro pueblo del grupo arawak si bien se trata de idioma distinto. Baniwa, sigue el autor, es el nombre que se ha venido aplicando “since early colonial times to all Arawak-speakers in the region of Brazil [...]” (Wright R. M., 1998:15).

Una representación en miniatura de este contexto plurilingüe que caracteriza el N.O. Amazónico, la encontramos en la comunidad de Santa María de Mavacal. Se ubica en la frontera entre Colombia y Venezuela, en el caño Caname del río Atabapo en la cuenca del Orinoco, dentro de la llamada Orinoquía venezolana y forma parte del municipio Atabapo del Estado Federal de Amazonas. La comunidad fue creada a finales de los años noventa del siglo veinte con el impulso salesiano, y coincidiendo su aparición con el inicio de la Revolución Bolivariana. Está formada por unas doce familias (setenta personas entre 2008 y 2011) de las etnias kurripako, baniva, baré, warekena y ñengatú, formando una especie de torre de Babel, según la describen sus propios habitantes. Emigrantes de tres países distintos y huyendo de pasados problemáticos con guerillas o por casos de brujería, las familias que han elegido vivir en Mavacal representan un interesante ejemplo de convivencia. Una convivencia de gentes que no comparten pasado, idioma o comunidades de origen. Pero sí el deseo de una vida tranquila, agradable y *sabrosa*, compartida entre todos, una actitud vital característica de muchos más pueblos de la Amazonía y de la que Overing y Passes y demás autores han dedicado interesantes estudios (Overing & Passes, *The Anthropology of Love and Anger*, 2000).



Figura 1. Ubicación del Estado Amazonas en Venezuela



Figura 2. Municipios del Estado Amazonas en Venezuela

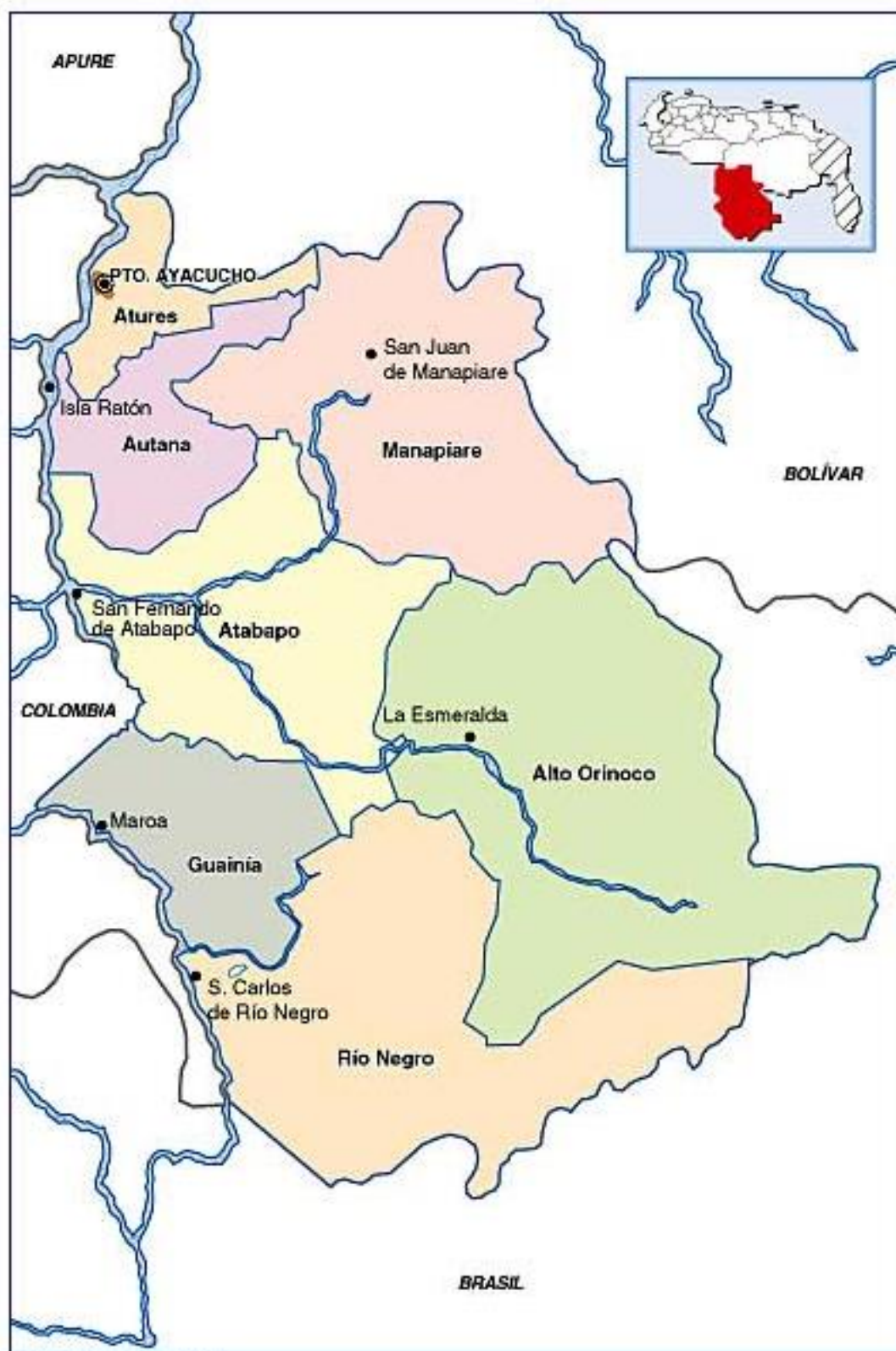


Figura 3. Mapa político del Estado Amazonas, Venezuela⁶

⁶ Fuente: a-venezuela.com, acceso 08 de mayo de 2017

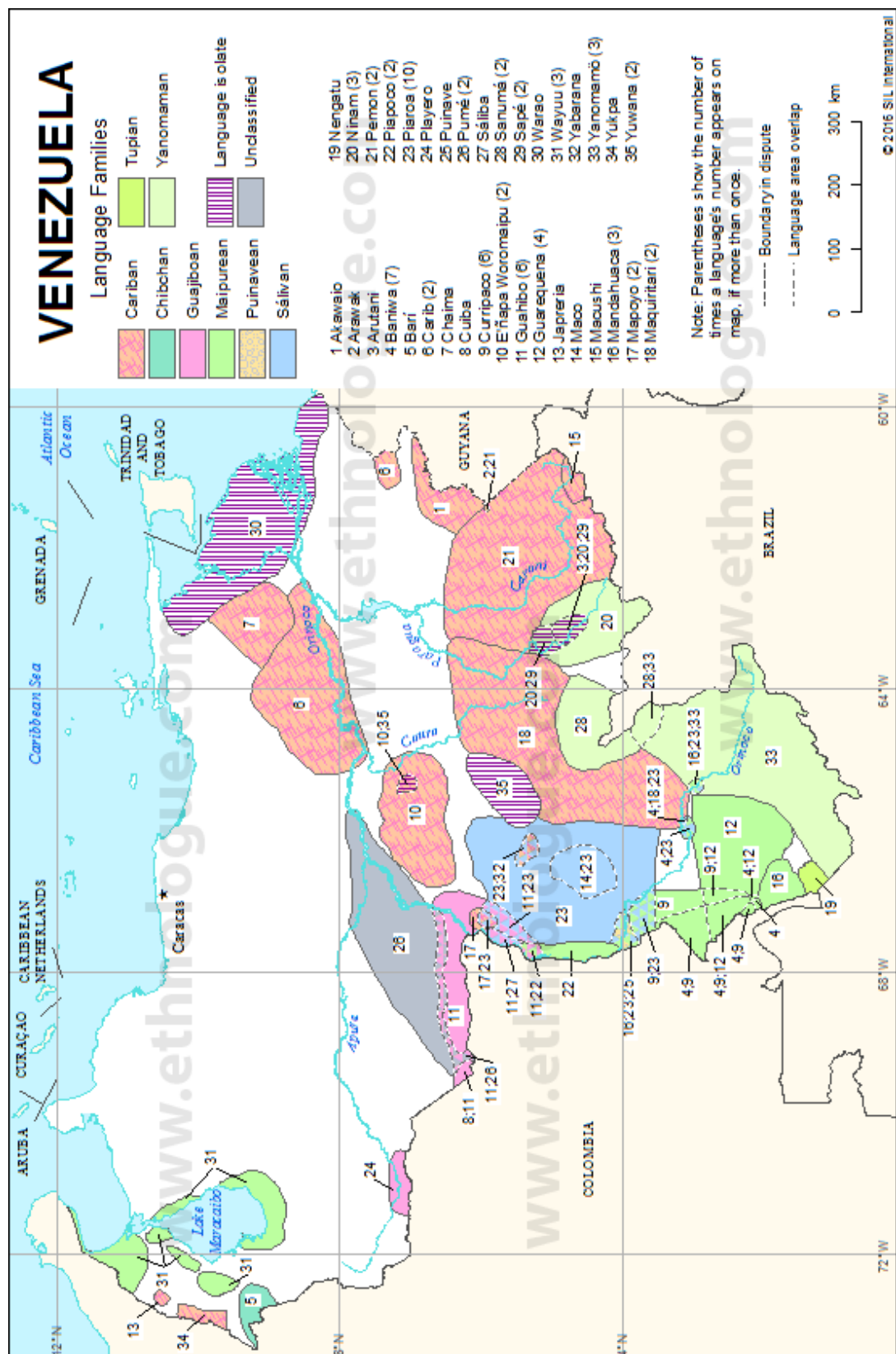


Figura 4. Mapa lingüístico de Venezuela (ethnologue.com)



Figura 5. Grupos indígenas de Venezuela⁷

⁷ Fuente: a-venezuela.com, acceso 08 de mayo de 2017

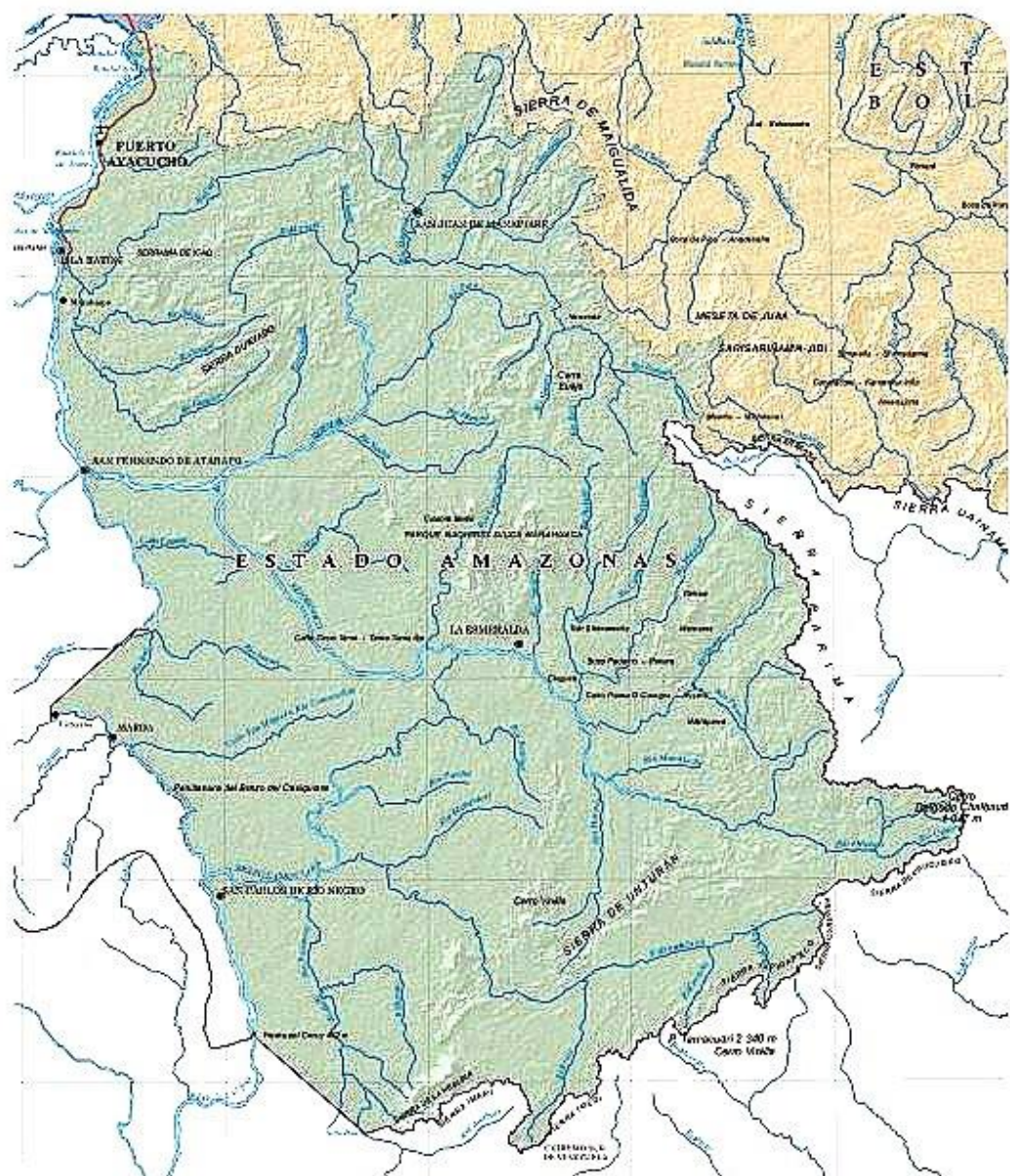


Figura 6. Mapa físico-político del Estado Amazonas⁸

⁸ Fuente: IGVS

INTRODUCCIÓN

Partida

Viaje

Llegada

“Uno se acostumbra a no acostumbrarse”

Esqueleto de la tesis

Partida

“¿Tú qué comes? ¿Comes pescado?”. Estas fueron las únicas preguntas que me hizo Oscar nada más conocernos para decidir si accedía a llevarme a su comunidad, Santa María de Mavacal, situada en el caño Caname del río Atabapo, en la cuenca del Orinoco del Noroeste Amazónico de Venezuela. Mis sonrientes aseveraciones de que me encantaba el pescado y que quería conocer su comida y aprender de sus recetas, junto con el apoyo y la mediación de los curas salesianos Ramón Iribertegui y Samuel Iribertegui quienes me presentaron ante Oscar, se materializaron en un plan de viaje menos detallado de lo que en aquel momento me hubiera gustado: “Salimos mañana desde Maracoa⁹”. Así, sin apenas haber empezado, acababa mi primera conversación con un indígena de Mavacal, con un nativo de Amazonas en general. Era un hombre joven, de menos de treinta años, de cara redonda, sonrisa disimulada y origen baré. Oscar no me prestó mucha más atención y durante el resto de la velada en la Misión salesiana en San Fernando de Atabapo estuvo intercambiando bromas con el padre Ramón sobre el hecho de que en Mavacal había más luz que en el propio pueblo de Atabapo. Allí, en la comunidad, los indígenas tenían luz todo el tiempo gracias a los dos generadores eléctricos de los que disponían, mientras que aquí, en el pueblo, la luz se cortaba constantemente gracias a la ineptitud del alcalde. De esto y de poco más me enteré mientras disfrutaba de la sombra acogedora del despacho de la Misión reflexionando sobre ese rápido test de identificación al que me había sometido Oscar. Había resumido él, en dos preguntas, lo que me disponía a hacer yo misma en los próximos tres meses: conocer las costumbres e historias relacionadas con la comida en esa pequeña comunidad que reunía unas diez familias de etnias kurripako, baniva, baré y warekena, del grupo lingüístico maipure-arawak, más algunas personas hablantes de ñengatú o yeral, lengua tupí arawakizada. Imaginando que hablar de recetas de cocina con las mujeres era la forma más cómoda de ir integrándome en la vida de allí, me había armado mentalmente de una ristra de preguntas que fantaseaba que me abrirían las puertas a un mundo de sabores desconocidos y tabúes alimenticios relacionados con creencias locales y cultura tradicional. Con esa palabra –tradicional– me habían sido presentados los integrantes de Mavacal por parte de los misioneros salesianos. Como católicos, los indígenas de Mavacal conservaban sus costumbres tradicionales, a diferencia de los indígenas evangélicos que habían sufrido una especie de amputación cultural por parte de la misionera

⁹ Maracoa era el antiguo nombre de San Fernando de Atabapo, bautizado en 1758 por el comisario Solano con el nombre de Fernando en homenaje a Fernando VI (Iribertegui, 2008: 243). La gran piedra en el puerto de Atabapo sigue llamándose Maracoa.

evangélica alemana Sofía Müller allá en la década de los cincuenta¹⁰. Así pues, afortunada como me sentía por ir a una comunidad católica, en mi cabeza, que se las daba de libre de prejuicios, lo que se libraba en aquel momento, no obstante, era una batalla entre dichos indígenas tradicionales y sus dos plantas eléctricas que generaban más luz que en todo el pueblo de Atabapo.

La partida a Mavacal se retrasó un día por problemas con el cupo de la gasolina¹¹. Aproveché para ir a Colombia –la orilla de enfrente– para comprarme mosquitero, ya que en Atabapo no se encontraban y según Oscar lo necesitaría en Mavacal. El chinchorro (hamaca), en cambio, podía comprármelo directamente en Mavacal donde los propios indígenas organizaban talleres de tejido de chinchorros. En Colombia no tenían mosquiteros, y al llegar a Mavacal descubrí que allí realmente nadie los usaba, ya que el caño Caname, que baña las orillas de la comunidad, es de aguas negras como el propio río Atabapo¹². Del color de la Coca-Cola, me dirían decenas de veces los indígenas. Finalmente, un miércoles y apenas siete días después de despegar desde el aeropuerto de Barajas en Madrid, me embarcaba en un bongo indígena para el último tramo del viaje hacia Mavacal¹³. Era nueve de abril de 2008 y desde

¹⁰ Sofía Müller era una misionera evangélica de las Misiones Nuevas Tribus quien a finales de los cuarenta y principios de los años cincuenta se dedicó a la evangelización de los kurripako de la Amazonía colombiana y, posteriormente, de los baniva del Içana. Inicialmente la conversión de los baniva poseía todos los rasgos de un movimiento milenarista, según señala Wright (1998). Muchos de los baniva consideraron a Müller una mesías y acudían a escuchar sus mensajes y convertirse a la nueva fe. En la misma época los Salesianos empezaron su labor en el río Içana y se produjo una división entre las comunidades evangélicas y las católicas que dura hasta hoy (p.111). Los diarios de Müller están publicados en castellano (Müller, 2013)

¹¹ Los indígenas recibían del gobierno cupos de gasolina para poder viajar y moverse. Pero dado el precio irrisorio del bidón de gasolina en Venezuela (entre 2008 y 2011 el bidón de doscientos litros costaba menos que una botella de agua mineral de medio litro en Madrid, o sea, en torno a cincuenta céntimos de euro) la gasolina se revendía en mercado negro en Colombia, haciendo que prácticamente todo el pueblo de San Fernando de Atabapo viviera del contrabando. Los indígenas eran los más afectados y era normal que fueran días seguidos a primera hora de la mañana a hacer la cola con sus cupos para que a mediodía los guardias les dijeran que las existencias de gasolina o gasoil acababan de terminarse y que volvieran al día siguiente.

¹² San Fernando se ubica en la confluencia del Orinoco (aguas blancas) y del Atabapo (negras), que se diferencian no solo en el color blancuzco y turbio, en un caso, y el cristalino y oscuro, en el otro. Quien haya viajado a tierras amazónicas conoce bien el tormento de los mosquitos. En zonas de aguas claras son prácticamente constantes sus zumbidos y ataques. La situación cambia considerablemente en zonas de aguas negras, donde tanto los insectos como en general la fauna acuática son más moderados. Tanto es así que en las comunidades bañadas por aguas claras es impensable darse un chapuzón en el río y los indígenas construyen muelles y sacan el agua con cubos. En los ríos de aguas negras, sin embargo, los baños en el río son también uno de los mejores ocios.

¹³ Realmente llegar en apenas siete días desde Madrid hasta una comunidad en el Noroeste Amazónico supone todo un récord del que en absoluto era consciente en su momento. Nunca más pude entrar a (ni

entonces hasta el momento en el que escribo estas páginas han transcurrido exactamente ocho años.

Viaje

“Los pechos de Emilia son excesivamente desiguales”. Con este pensamiento abandoné la roca Maracoa de San Fernando de Atabapo, sentada en la tabla húmeda de un bongo de chapa roja, con techo y motor fuera de borda, mientras observaba a Emilia ofrecer su pecho derecho –por lo menos el doble de grande que el izquierdo– a una niña que andaba y hablaba y que tenía más dientes en la boca que la propia Emilia. Ni reflexiones sublimes sobre lo trascendente del momento, ni sofocos del alma provocados por la belleza del entorno en el que me estaba sumergiendo. Y el paisaje no era para menos: aguas transparentes de color rojo oscuro casi negro, playas de arena tan fina y tan blanca¹⁴ que un niño llegado de la ciudad había confundido con azúcar, pájaros enormes posados a lo lejos en los árboles, llovizna fina, cielo infinito que te rodea del todo ya que nada hay que se lo impida. Piel quemada y ojos cegados por el sol y el viento. En esa época del año con el río de nivel relativamente bajo, llegar a Mavacal en un bongo indígena se llevaba unas cuatro-cinco horas dependiendo de la potencia del motor¹⁵. En plena estación seca cuando la navegación se ve dificultada por las rocas y piedras que emergen del cauce, hay que hacer noche en alguna de las amplias playas del gran río Atabapo. Hicimos una primera parada a mitad de camino, en la comunidad de Pintado, del lado venezolano. Se llama así por los dibujos (pintas) esparcidos por la superficie

salir de) Amazonas en tan pocos días. El que fuera justo en mi primer viaje no ayudó precisamente a mi aclimatación corporal y mental a la vida en medio del bosque tropical.

¹⁴ Las playas se forman con la bajada del nivel de los ríos en temporada seca. El contraste con el paisaje en época de lluvias es inmenso. Los cauces de los ríos se abren y las aguas suben hasta más de veinte metros de altura en un mismo punto, como pude comprobar repetidas veces entre la sorpresa y la estupefacción. Esta variabilidad dificulta y a veces imposibilita los viajes durante la estación seca, ya que los ríos se vuelven intransitables, las enormes piedras aparecen mostrando sus petroglifos de los comienzos del mundo. Esta desventaja está recompensada por abundante comida, ya que el pescado se concentra en espacio mucho más limitado y los animales salen del monte para beber convirtiéndose en presa fácil para los cazadores. Según las últimas noticias que me llegan de la zona, fechadas de mediados de 2016, el cauce del Atabapo y de sus múltiples caños, el Caname incluido, se ven gravemente afectados por la acumulación de toneladas de barro y tierra sacadas por las dragas de los mineros ilegales que buscan oro. Las aguas han sido contaminadas con mercurio y cromo, causando la muerte de peces y delfines y exponiendo a un grave riesgo la salud de la población.

¹⁵ Según google maps y su herramienta para medir distancias, entre San Fernando de Atabapo y la boca del caño Caname, vía fluvial, hay unos ciento quince kilómetros, y de la desembocadura hasta la comunidad, caño arriba, unos quince. De todas formas, esta información decimal más que añadir un dato significativo, lo que hace, me parece, es reducir la experiencia intuitiva de medir el viaje en horas de navegación. Recuerdo la aversión de Ernst Jünger (1992) hacia el sistema decimal en los escritos no técnicos y su preferencia por magnitudes de índole natural (p.348).

de la enorme roca, hechos en los comienzos del mundo cuando, dicen, las piedras eran blanditas como la arena.



Figuras 7-9: Petroglifos en el curso del río Atabapo, en la comunidad de Pintado.

Si recuerdo aquella parada técnica hecha para cambiar de bongo, cargar y descargar bidones de gasolina y dejar en Pintado a Emilia y a sus hijos, es por dos motivos: uno, el placer y fascinación que sentía al contemplar aquellos petroglifos. Me paseaba entre los dibujos, recorría sus surcos rugosos con los dedos –algunos ya volvían a sumergirse bajo el río hasta el año siguiente, y tan solo se intuían por debajo del agua rojiza que los cubría– y sentía ganas de meter las manos en el agua y apartarla como se aparta la arena para permitir que esos cuerpos

raros e incomprensibles para mí vieran la luz. “Para nosotros, los indígenas, esto es sagrado”, me reveló Oscar mientras rodaba un bidón de gasolina encima de las pintas como si fuera una máquina apisonadora que deja a su paso realidad bidimensional de personajes de dibujo animado. Su hijo Guzmán jugaba a colorear los surcos con un trozo de carbón, mientras yo me convertía en testigo del rechazo espontáneo a la oposición entre lo sagrado y lo profano. La segunda razón por la que no se me ha olvidado aquella parada es por el peso que sentí en el estómago al contemplar nuestro bongo rojo zarpar río abajo con todas mis pertenencias a bordo, pasaporte y grabadora incluidos. “Vamos a Colombia, María”, escuché a Oscar a mi lado en la roca y me monté enseguida con él en una nueva barca, ésta de madera y sin techo y que salió río arriba en dirección contraria. Así, armada únicamente de mi cámara y sin entender lo que acababa de pasar, arrimé por segunda vez en orillas colombianas, en la comunidad de Chaquita. Fue en esta zona del río Atabapo donde tres años después vería instaladas unas cinco dragas de extracción de oro, y serían los indígenas kurripako de Chaquita quienes gestionarían, supuestamente, la extracción. En aquel momento en el puerto de la comunidad nos recibió un hombre llamado Marcos, comerciante de unos cincuenta años. Tenía un pequeño negocio de venta de café, galletas y jabón. Oscar se dedicó a rodar enérgicamente barriles para arriba y para abajo y yo, sin darme cuenta del significado real de ese intercambio de bidones en plena frontera colombo-venezolana, me quedé charlando con Marcos. Mientras tomábamos galletas y café colombiano –“para que no se le pierda el aroma, hay que tomarlo en taza de plástico”– supe que en Chaquita vivían unas cuarenta familias, todas evangélicas. “¿Todas?” “Sí, hay apenas dos o tres que toman alcohol”, verbalizaba Marcos la principal diferencia entre los indígenas católicos y los evangélicos, que distaba bastante de la versión misionera. Según la opinión de los propios evangélicos, los católicos son unos pobres borrachos, pobres porque se gastan todo el dinero en alcohol durante las fiestas en las que no paran de emborracharse, mientras que ellos mismos, los evangélicos, habiendo dejado el vicio de la bebida, organizan Santas Cenas y Conferencias donde celebran la palabra del Señor. Para los católicos, sin embargo, los evangélicos son unos pobres aburridos que no saben dar una buena fiesta, ya que no beben, mientras que ellos mismos sí que saben bailar y tomar. Cuando, al cabo de varias horas, por fin volvió nuestro bongo rojo y mientras trasladábamos toda su carga (mi equipaje incluido) a la barca de madera, Marcos se despedía con la promesa de que la próxima vez que le visitara nos tomaríamos juntos una botella de ron venezolano Cacique que él tenía guardada por ahí, a pesar de que ya había dejado el vicio de la bebida, claro estaba.

“Tienes que tener una foto en el bongo, María”. Con una mezcla de displicencia y autoridad, Oscar se apoderaba de mi cámara para sacarme mi primera foto en el caño

Caname. Siempre sentí incomodidad fotografiando a la gente de allí, y mucho más en los primeros meses cuando todavía no se había creado entre mis anfitriones y yo la confianza de la que puedo afirmar que terminamos disfrutando con el paso del tiempo. Ir por ahí con la cámara en mano reforzaba todavía más mi sensación de estar fuera de lugar, hacía más notoria mi vergüenza por sentir que, apuntándoles con el objetivo, cedía irremediabilmente ante aquello de lo que más intentaba huir: convertir a la gente a la que quería acercarme en objetos: objetos de estudio y objetos de miradas lejanas que a su vez ellos nunca verían. Había otra razón también. Antes de mi llegada, por Mavacal habían pasado un grupo de seis estudiantes de grado de la Universidad de Los Andes, numerosos ingenieros forestales, un equipo de cine que hizo un documental sobre los proyectos bolivarianos implantados en Mavacal (Dávila, 2007), dos turistas alemanes, un sinnúmero de comitivas de políticos y candidatos a diputados, monjas y curas. Y ahora esta muchacha que hacía sus estudios allá en España. Pero yo ya había oído comentarios negativos de alguna mujer que expresó lo molestos que le resultaban los camarógrafos cuando se metían en su cocina para documentar el raspado de yuca (“venían aquí jodiendo con sus cámaras”). Así que en vez de usar simplemente la cámara con tranquilidad según cada momento, intentaba meterla en el bolsillo para que no llamara la atención y la sacaba solo cuando consideraba que alguna escena, plato o cara podían ser rápidamente fotografiados y vueltos a esconder. Esta misma incomodidad se me planteaba también con el uso de la grabadora y fueron las palabras de mi profesor, Manuel Gutiérrez Estévez –“la grabadora tiene la importancia que tú misma le des”–, que terminaron por liberarme de la parálisis y del miedo a molestar o cosificar al interlocutor a través de la tecnología. Encima luego me di cuenta que la mayoría de la gente no solo que no se sentía agobiada ante la grabadora sino que su presencia les motivaba a enseñarme frases en sus respectivos idiomas o a arrancarse a cantar. Lo más común era, de todas formas, que pasaran completamente de ella. Por otro lado, para compensar la desigualdad de miradas, llevaba conmigo fotos de mi familia y amigos, fotos de mi vida cotidiana a través de las que ellos podrían ponerme en contexto. Tuvieron siempre éxito y compartíamos largos ratos repasando los nombres y apellidos de todos mis familiares, sus profesiones y aspecto físico. Aquello era, durante las primeras semanas, lo más cercano a un estado de equilibrio y reciprocidad. Dos años después, durante mi tercera estancia en Mavacal, mis amigos habían recibido como regalo del gobierno bolivariano un par de cámaras digitales, parecidas a la mía propia. Ahora, a mi vuelta, también ellos me enseñaban fotos del último año de sus vidas: la fiesta patronal, la Liga de fútbol del río Atabapo, la graduación de Cheche y la noche de baile en Atabapo, el cumpleaños de María Angélica. Ya no me sentía sola en mis incursiones fotográficas. Es más, ahora había una reciprocidad total en nuestras miradas. Yo sacaba fotos de Loquiño tejiendo

un cesto, a la vez que ellos me fotografiaban mientras ayudaba a pintar la iglesia. Su actitud era la misma que tendríamos nosotros si de repente viéramos a un amazónico intentando desenvolverse en nuestro propio contexto. Esto, más que una obviedad, me parece que señala que el deseo inconsciente e involuntario de apropiarnos de los atributos de la vida que consideramos por excelencia nuestra, funciona en ambas direcciones. De la misma forma que en occidente por norma se les ha ido negando a los indígenas el derecho a la modernidad, considerando que ésta es contradictoria a la tradición en la que por su propio bien deberían permanecer, ellos pues estarían negando a los visitantes de fuera el derecho a una vida no-moderna (uso aquí este término únicamente por oposición). Ante la sorpresa de quien pertenece al llamado mundo moderno al descubrir que un *indio* amazónico tiene televisor con antena satélite y una computadora, éste responde con perplejidad y desconcierto ante un visitante no amazónico que come pescado o al que le gusta el picante.



Figura 10. Kevin en el bongo con su portátil “Canaima”, regalo bolivariano para todos los alumnos de tercer grado (río Atabapo, 2011)

Esta sorpresa o, por qué no decirlo, decepción y desilusión, se ha traducido en algunos estudios con el término de *aculturación*. La inercia hace que sea quizás la palabra que se le viene a uno a la mente al conocer a primera vista a los habitantes de Mavacal con sus generadores de luz, antenas satélites y algún portátil. Aunque éstos, como dije, por otra parte

son definidos como *tradicionales* por oposición a otros indígenas todavía más *aculturados* (o lo que es lo mismo, considerados más *pobres* en tradiciones auténticas). Así pues, desde mi misma llegada a Mavacal me encontré con el problema de no saber cómo pensar en ellos: se me pintaban por un lado como guardianes de sus costumbres viejas y tradicionales, y por otro lado como gente que había asimilado del todo las influencias occidentales (que irremediablemente habrían empobrecido las suyas propias, si pensásemos en términos de *aculturación*). Esa concepción de la *aculturación* como asimilación de rasgos dominantes tras largo periodo de contacto es rechazada por Peter Gow como modelo de su propio trabajo con los Piro del Bajo Urubamba (Gow, 1991). No puedo coincidir más con él cuando dice que ese tipo de aproximación a los nativos es puesto en duda por la complejidad estructural de toda aquella zona. Lo mismo ocurre en la cuenca del Orinoco en el Noroeste Amazónico, donde, igual que en el caso de los Piro, es imposible decir quién aculturó a quién ni si las prácticas de los nativos contemporáneos derivan o no del contacto histórico con otra gente (p. 10). También Aparecida Vilaça señala que los estudios sobre aculturación no prestan demasiada atención a las propias concepciones indígenas de distinción entre los grupos considerados culturalmente distintos, ni la forma que ellos mismos entienden de cómo se produce el *contacto* entre ellos (2007).

Por otra parte, la dificultad que se me presentó desde el primer momento en mi relación con la gente de Mavacal, era aparentemente de puro carácter lingüístico: ¿cómo debía llamarles al hablar de ellos una vez de vuelta a casa? ¿Los maipure-arawak? Imposible, tratándose de un grupo lingüístico enorme que abarca diversas etnias e idiomas. Y es que normalmente los estudios antropológicos o etnográficos se centran en el pueblo X o la etnia Y, colectivizando a veces a los indígenas más de lo que lo hacen ellos mismos. Pero en Mavacal, cuya pequeña población no superó las setenta personas entre 2008 y 2011, vivía gente de origen kurripako, baniva, baré y yeral. Pero también warekena, piapoco, puinawe, si nos vamos a la ascendencia de cada uno de los habitantes. Había allí una mezcla de *etnias* e idiomas que por otro lado es del todo característica del Noroeste Amazónico. Las comunidades amazónicas no son arias. Tampoco lo son las personas. A día de hoy es más frecuente encontrar personas que son a la vez kurripako, baniva, yeral y criollos frente a las que son *solo* kurripakos. Pretender dar con un sitio del Noroeste Amazónico que reúna a gente de una sola etnia o idioma es una labor a día de hoy restrictiva, selectiva, cuando no imposible. Ahora bien, la presencia en Mavacal de dos hombres de origen baniva (uno de los cuales desde pequeño no habla el idioma) ¿me da pie para hablar con desparpajo de *los baniva*? De manera similar, ¿cómo hablar de *los maipure-arawak*? La colectivización de la gente de allí, hecha a base de grupos lingüísticos o incluso pasados compartidos, me parece que se aleja del propio concepto

de sí mismos que me ha enseñado la gente a quien conocí. Peter Gow (Gow, 2002) también pone en duda que las unidades naturales de análisis en los que se considera que se agrupa la gente que comparte idiomas del mismo grupo lingüístico tengan un sentido genuino para la gente de Amazonía; añade también que si hay algo que hemos aprendido sobre la gente de Amazonía es que la genealogía les tiene sin cuidado. En este sentido Mavacal podría considerarse una comunidad modélica ya que sus habitantes no solo se despreocupan por su pasado común, sino que ni siquiera lo comparten, como se verá en el quinto capítulo. Por tanto, esa imposibilidad de llamarles arawak, baniva, kurripako, por un lado viene del hecho que al hacerlo excluiría a todo el resto de gente de esa comunidad en concreto. Por otro lado, incluiría, sin pretenderlo, a más gente de habla baniva o kurripaka a quienes ni siquiera he conocido y a quienes, por tanto, no puedo pretender que conozca. Tendería así una conexión entre ellos que ni siquiera ellos mismos establecen. Y sobre todo, me olvidaría de algo fundamental: la persona concreta. Hasta qué punto tendemos a demasiadas generalizaciones, dando por sentado que las personas con quienes conversamos, nos hablan como una especie de embajadores de su propia cultura, “etnia” o pueblo. Una carga étnica o cultural de mucho peso para ser llevada por un solo abuelo de una comunidad. Descuidamos, o nos olvidamos, del factor personal: la memoria de cada uno, sus gustos, su estado de ánimo el día que le preguntamos algo y se mostró poco parlanchín. Así pues, Mavacal es una especie de torre de Babel cuyos habitantes representan a pequeña escala el gran cuadro amazónico de esta zona. Un cuadro de mezclas donde la pureza de idiomas, etnias o fronteras no existe.

Así obtuve pues mi primera foto que podría ser clasificada como foto de *credencial*¹⁶. He de decir que mis fotos *credenciales* fueron buscadas, sacadas y pedidas por los propios indígenas, no por mí. Eran ellos quienes *acreditaban* mi presencia allí y elegían qué momentos eran los apropiados para dar fe de mis esfuerzos académicos una vez de vuelta a mi tierra. Allí en el bongo Oscar suponía que yo misma querría tener una foto en mi primer viaje por el Caname. ¿Por qué si no había viajado hasta allí? Dirigía y orquestaba mis primeros pasos por allí como un guía te lleva a ver los monumentos importantes de su ciudad en un viaje de pulseras todo incluido. Aquello era un juego de miradas en el que yo era observada desde un punto de vista que ellos asumían que era el mío. Y se situaban en ese punto de vista atribuido a la forastera para, desde allí, observarse a sí mismos con ojos de otros. Yo buscaba fotos tuyas, de su entorno y su día a día, fotos etnográficas (Ibíd.). Ellos me devolvían una imagen de su cotidianidad convertida en exotismo a ojos del extranjero. Y allí, en medio de esa cotidianidad,

¹⁶ De estas donde se ve al antropólogo/etnógrafo en escenas de cotidianidad ajena, supuestamente integrado en la rutina de los otros, fotos pensadas y premeditadas cuyo objetivo es demostrar la adaptación al terreno y a la vida de allí, según Gutiérrez Estévez (1991)

llevaba años apareciendo algún forastero que desentonaba, pero que ellos incluían en la foto. Frente a mis intentos de sacarles fotos robadas revestidas de “espontaneidad” y “autenticidad”, ellos me devolvían un posado de postal en el que ni siquiera se ponían delante del objetivo. Creo, ahora, que esa actitud suya es lo opuesto a la del visitante que intenta enfocar la foto de tal manera que no incluya los postes de luz o las latas de Coca-Cola. Es sabido que Lévi-Strauss, por poner el ejemplo famoso, trucaba sus fotos, censurando aquello que a sus ojos suponía un choque entre el entorno tradicional y la modernidad. Y luego estaban mis anfitriones, quienes, en vez de esconder ese elemento ajeno, lo apuntaban con el objetivo. Por supuesto, estas divagaciones parten de una lógica occidental que divide los objetos según su pertenencia al mundo tradicional o al moderno y según la cual lo moderno desentona, o peor aún, contamina lo *auténtico*; pero la cuestión es que para ellos la lata de Coca-Cola no desentona del resto de utensilios. En Amazonía, sabemos, si algo puede llegar a “desentonar” no es la forma visible de un cuerpo –sea el cuerpo de una lata, lagartija o jaguar– sino su actitud, afectividad, intencionalidad. El comportamiento de mi cuerpo era torpe pero perseverante en los intentos de aprender y adaptarse. Y a medida que iba aprendiendo a comportarme según las normas de la vida en la selva, nuestra relación (y fotos) fue cambiando.

Pero allí en el bongo con Oscar había algo más en esos momentos de juegos de miradas. Y es que para él y sus compañeros durante las primeras semanas de mi estancia en Mavacal yo iba a ser nada más que la muchacha que había ido allí para hacer sus deberes para la universidad. Y ellos se ofrecían con amabilidad a ayudarme en su realización y guiarme por el camino del aprendizaje las veces que creían que me despistaba. De hecho el papel de alumna me precedía: mi llegada entre ellos era el fruto de una visita corta a Mavacal que habían hecho el año anterior varios antropólogos, entre ellos Manuel Gutiérrez Estévez, Pedro Pitarch y Omar González Nández, quien es conocido entre los indígenas del Noroeste Amazónico venezolano por saber hablar varios de los idiomas maipure-arawak. Así pues, a ojos de mis anfitriones yo no solo era la alumna de aquellos profesores quienes les habían visitado una tarde de 2007, sino que me convertirían en la suya propia e inicialmente me tratarían como tal. Nelson Yaparé, el fundador y líder de Mavacal, solía entrar en el papel de tutor y repetirme a modo de promesa que un día se sentaría conmigo ante mi grabadora y me contaría las cuestiones relativas a su cultura warekena, “para que tú te vayas nutriendo”, según me dijo en una ocasión. Cuando tuviese un tiempo libre, me daría la “entrevista”¹⁷, como él mismo la

¹⁷ Nunca me ha gustado el uso de la palabra “entrevista” para referirme a las conversaciones mantenidas con mis anfitriones de allí. Menos aún “informante”, que me produce verdadero horror. El que haya sido precisamente Nelson quien manejase esa especie de jerga académica me resulta doblemente gracioso. No puedo resistirme a entrecomillarla.

llamaba, para que me fuese con mi proyecto académico bien hecho. He de decir que en aquel momento me encontraba yo muy lejos de tener un proyecto académico y, menos aún, de saber cómo llevarlo a cabo. Nelson sí que programó varias “entrevistas”, en aquel primer viaje y en los posteriores, la mayoría narradas en presente histórico tipo: “Yo nazco en el seno de una familia de madre baniva y padre warekena”, y en todas las ocasiones tanto su vocabulario como la voz, la entonación, la postura corporal y el gesto de la cara se le transformaban mientras la grabadora estaba encendida. Cuando daba por terminada la “entrevista”, me decía “Ya, María” y una vez en off, Nelson volvía a las bromas, risas, y al trato familiar y de confianza que se estaba forjando entre nosotros. Tras una primera e insistente sensación de que esta actitud era impostada, de que estaba fingiendo y actuando para mí, creo que llegué a comprender la esencia de esa conducta suya. Nelson adoptaba la actitud que sabía propia del mundo académico, al cual inevitablemente me asociaba en un inicio, se ponía en el lugar de su futuro oyente no amazónico, no indígena, y se comportaba como él, usando su estilo y vocabulario. Se vestía de *su otro*, demostrando que podía seguir siendo indígena a la vez que observarse con ojos de otro. Y sentía profundo orgullo de ello. Y a la vez, ahora estoy convencida de ello, aquello era la demostración de una forma pura y genuina de generosidad, de hospitalidad y apertura hacia el otro (en este caso más que hacia mí, hacia los futuros destinatarios de sus mensajes grabados). Podría decir, que frente al “dondequiera que fueres haz lo que vieres” Nelson y el resto de su comunidad respondían con una actitud inversa tipo “quienquiera que viniere haz lo que hicicere” que contenía reflejos de la conducta de sus visitantes: hablando como ellos, sacando a relucir sus parecidos con ellos, con esa gente venida de lejos y a la que ellos habían aceptado de buena gana en su comunidad.

En muchas ocasiones posteriores repasábamos con mis anfitriones sus recuerdos de aquella fructuosa y placentera visita de unas horas una tarde en 2007, de la que yo era el resultado y la consecuencia directos. Don Rafael Dupa se sentía orgulloso por haber recibido a Omar González y haber mantenido con él una charla en su propio idioma, el baniva. En cambio don Julián Zandalio estaba apenado por haber olvidado el baniva y no haber sido capaz de contestar más que en castellano a las preguntas en baniva del profesor Omar. Don Rafael recordaba también cómo “aquel de la pipa” se le había acercado para preguntarle si había hecho buena conversación con Omar González. “-¿Así que aquel de la pipa es tu profesor? -Sí, fue él quien me mandó aquí, dijo que le había gustado mucho Mavacal. -¿Verdad? Yo no sé qué será que tiene Mavacal que la gente siempre vuelve aquí”, reflexionaba orgulloso don Rafael. Y esa misma conversación se repetía cada cierto tiempo, puesto que yo era la prueba viviente de que Mavacal le encantaba a la gente de fuera. Y de hecho así fue. “Mavacal es un

sitio muy bueno y apropiado para un primer acercamiento a Amazonas¹⁸, me dijo Manuel Gutiérrez fumando la pipa en su despacho de director del departamento de Historia y Antropología de América en la UCM, dando el pistoletazo de salida de lo que se convertiría con los años quizás en la experiencia más importante de mi vida y que daría como fruto el trabajo de tesis que inician estas páginas.

Unos instantes después de haberme retratado en el bongo, Oscar me estaba señalando energicamente algo en el río, justo delante de nosotros. Eran dos animales peludos de orejas redondas que iban nadando en un intento desesperado de cruzar el río antes de que les alcanzara nuestro bongo. Sentí cómo el motorista Aumir ralentizaba la marcha y me emocioné pensando que lo hacía únicamente para posibilitar otra buena foto del paisaje. Así que hice lo que había asumido que se esperaba de mí: me incorporé a duras penas en el bongo mojado y resbaladizo, volví a encender la cámara, enfoqué los animales y alcancé ver, a través de la pantalla, cómo Oscar le asestaba a uno de ellos un fuerte golpe con un palo de madera. La cabeza perdió fuerzas y el cuello, que hasta aquel momento mantenía las orejas redondas y el hocico por encima del agua, se dobló y el cuerpo salió a flote, inmóvil, redondo, hirsuto. El segundo animal logró escaparse pero Aumir, reaccionando enseguida, aceleró bruscamente la marcha provocando un golpe de la proa contra la orilla y un resbalón de la torpe buscadora de fotos “espontáneas”. Del topetazo contra la orilla se desplomó con estrépito el tronco de un árbol, pero el animal ya no tenía escapatoria. Oscar le dio dos golpes fuertes con el mismo palo de madera pero a diferencia de su compañero, éste se resistía en morir, tan solo se le veía algo mareado. Antes de que lograra salir nadando, Oscar cogió del fondo del bongo un machete de cuya presencia hasta entonces ni me había percatado, y le asestó un único golpe partiéndole la cara por la mitad. Era sorprendente lo fácil que parecía: como si la carne fuera de plastilina y el machete, un cuchillo de plástico para las manualidades de guardería. Oscar cargó el animal al bongo mientras Aumir, maniobrando con el motor, sacaba la proa de en medio de las ramas caídas. Volvimos enseguida a recoger el otro cuerpo inerte que seguía flotando, y proseguimos nuestro viaje. Los dos animales, que Oscar llamó chácharos (*Tayassu tajacu*), fueron chorreando sangre el resto del viaje únicamente para demostrarme que aquello ocurría de verdad, como recordándome mi determinación de comer todo lo que comían mis anfitriones. Oscar estaba feliz: los chácharos no se encontraban fácilmente y su carne era muy sabrosa, además habría comida para toda una semana. Encima, remató, yo debía estar contenta: había tenido mucha suerte puesto que podría seguir todo el proceso de preparación de la comida

¹⁸ Tras aquel primer acercamiento hubo un segundo, tercero y cuarto: de la totalidad de más de quince meses que pasé en Amazonas, más de doce de ellos viví en Mavacal.

desde el mismo principio¹⁹. Era fácil a la vez que desconcertante saberme guiada incluso en lo que debía sentir por la mano experta de mi anfitrión indígena.

Llegada

Muchas fueron las manos que me apoyaron y guiaron hasta mi nuevo hogar. Pasando de unas a otras, acabé cómodamente sentada en una silla de plástico en casa de Nelson Yaparé y Marina Largo, los maestros de Mavacal, sus líderes y fundadores, y mis futuros padres adoptivos. De repente la poca luz que entraba desde la puerta desapareció. Me giré y logré distinguir solo una silueta oscura en el umbral, eclipsando los rayos de sol. Se quedó allí un rato, como dubitativo o valorando quizás la presencia de una desconocida en su casa. Tras unos segundos de silencio y oscuridad, Nelson cruzó el umbral de su casa. Llevaba vaqueros, unas botas de goma negras que le llegaban hasta las rodillas, y el torso desnudo. Su mano sujetaba un machete que me pareció enorme. La hija pequeña apareció con otra silla y tras unos minutos de presentación Nelson daba las órdenes a sus hijas para preparar la que sería mi propia habitación, entrando a la derecha, justo enfrente de la suya. Apenas había logrado liberarme de mis botas de montaña y ponerme las más apropiadas chanclas cuando Oscar vino a buscarme: “Coge la cámara, María, para que veas cómo preparamos los chácharos”. Bajamos corriendo al río donde, en la orilla, Nelson ya los estaba chamuscando en una hoguera para proceder luego a rasparles el pellejo quemado con el machete afilado. Observaba el reloj que tintineaba en su muñeca y pensaba cómo no se le estropeaba con las llamas. Al percatarse de mi presencia, Nelson, en un gesto solemne, se levantó, secó con el antebrazo el sudor de su frente y siempre con el machete en la mano, me dijo con su voz seria, grave y fuerte: “Nosotros, los indígenas, preferimos comer carne asada”. Dejando una pausa de unos segundos para medir el impacto de lo dicho, volvía a agacharse, casi a cámara lenta, para sacar de las llamas el cuerpo del segundo chácharo, mientras el mío propio estaba experimentando desde la orilla la sensación de haber entrado en la versión amazónica de “The Truman Show”²⁰.

¹⁹ Casi parece que esta afirmación de Oscar fuese una cita directa a Levi-Strauss quien afirma que el proceso de convertir el animal en comida empieza con la caza misma, o incluso antes: con los preparativos a los que se somete el cazador antes de adentrarse en el monte.

²⁰ Película de los Estados Unidos de América dirigida por Peter Weir (1998). Narra la vida de Truman quien –sin saberlo– protagoniza desde pequeño un *reality show* donde su ciudad natal es un gigantesco estudio cinematográfico y todos los habitantes del pueblo, sus amigos y familia incluidos, son actores contratados que siguen el guion del creador de esta realidad inventada, Christof. Tras el estreno de la película los hermanos Joel e Ian Gold, un psiquiatra y un neurofilósofo, acuñaron el término “síndrome de Truman” para referirse al delirio de tipo persecutorio o de grandiosidad que consiste en la creencia que la vida de uno forma parte de una escena teatral o de un *reality show*, o en general, que forma parte de un mundo artificial creado intencionadamente por quienes les rodean.

A diferencia de lo que ocurría en la película, aquí era mi propia cámara la que desencadenaba esta “puesta en escena” que no podía dejar de sentir como artificial y postiza, como una impostura. Una vez más haciendo referencia a Gow, tengo que decir que la sensación inicial de encontrarme en medio de una puesta en escena dirigida por ellos con el único fin de mostrarme sus costumbres indígenas, y a la vez de mostrarse como indígenas *civilizados* y educados por oposición a los salvajes que comen gusanos, no fue remitiendo con el tiempo. Pero no porque ellos siguiesen “actuando” delante de mí y por tanto fingiendo una identidad que fuera nada más que un papel temporal que escondiese su verdadera esencia, sino porque realmente esta era su identidad. Al inicio pensaba que esa predisposición suya de ofrecermé respuestas antes de que hubiera formulado mis preguntas, respuestas que además, según iba descubriendo, eran sacadas de los libros de etnografía o de algún libro de texto, formaba una especie de cortina informativa que tapaba lo verdaderamente importante acerca de ellos pero que yo, con esfuerzo y paciencia, iba a ser capaz de recorrer algún día. Dicho de otra manera, suponía que detrás de esta actitud y apariencia *poco tradicional* a la par que demasiado predispuesta y abierta, inevitablemente se escondía la verdadera esencia maipure-arawak, todavía tímida por revelarse ante una desconocida. Obviamente, estaba equivocada. Esta forma de ser que me mostraron desde el primer momento no era provocada por su deseo, inconsciente o no, de disfrazarse para mí y proteger sus conocimientos *verdaderos*, sino, simple y llanamente, porque ésta era precisamente su esencia: la del indígena *moderno*, conocedor del mundo de fuera, orgulloso de su buena comida, la comida de la selva; la del anfitrión abierto y hospitalario. En otras palabras, suponer que detrás de su actitud abierta y moderna existía otra más verdaderamente indígena no hacía más que demostrarme que era yo misma quien no podía salir de esa oposición que sitúa lo moderno como algo que viene a sustituir a lo tradicional, que a su vez y con suerte, algún viejito todavía no había olvidado y me lo revelaría alguna tarde en arrebató de generosidad e impulsado, cómo no, por mi amabilidad, paciencia y perseverancia.

Una vez pelado el pellejo, se metieron con los chácharos en el río y los frotaron bien hasta dejarles la piel blanquita y blandita como de bebés. A veces paraban su trabajo para invitarme a sacar más fotos. Colocaron los animales encima de una tabla de madera y con la punta del cuchillo les fueron haciendo un corte por el vientre para sacarles las vísceras que eran de todos los tamaños, formas y colores: lisas, arrugadas, rojas, blancas, redondas, amarillentas... todas se iban flotando con la corriente cual serpientes a la deriva. Amontonaban lo que sí se podía comer encima de la tabla de madera: hígado, corazón, bazo. El despiece posterior fue rápido: Aumir cogía al animal por las patas traseras, colgando boca abajo, mientras Oscar lo partía con su machete en dos mitades, separándole el tórax. Seguían desmenuzando cada mitad y

colocaban las piezas en cubos y palanganas que las mujeres venían trayendo de todas partes. En pocos minutos el puerto se había llenado de mujeres y niños que ayudaban en la descuartización. Nelson, metido en el agua hasta la cintura, seguía con el despiece. Una niña pequeña arrastraba a duras penas cachos de carne e intestinos y se las llevaba a Marina, quien, de cuclillas, cortaba en porciones lo que iba a cocinar esa misma tarde, el resto lo meterían en el frízer. El color rojizo del agua en aquel momento no se debía únicamente a la tanina²¹.

De vuelta a casa me sirvieron mi primera yucuta²²: hecha con masuca –la harina más fina que se obtiene de la yuca–, agua del caño Caname y batida con una licuadora eléctrica. La tomé en un vaso individual, de plástico rosa, mientras los demás se pasaban de mano en mano la olla, bebían del mismo vaso y lo devolvían a la olla para entregárselo al siguiente. El sabor ligeramente ácido de aquella primera yucuta tomada como si fuera un refresco –en vaso individual y sin compartir– correspondía a mi estado de ánimo, que se debatía entre numerosas emociones contradictorias. “Ahorita no estamos todos, pero cuando estamos todos comemos fuera a la mesa, juntos, tenemos espíritu comunitario”, seguía introduciéndome Nelson en sus vidas y costumbres mientras salíamos por la puerta trasera de la casa y pasábamos a gatas por debajo del alambrado que separaba el patio de los Yaparé del de los López –¿de quién nos escondemos?, no terminaba de entender– y nos introducíamos en la oscuridad y amplitud de la casa de Oscar.

Allí estaban ya todos reunidos alrededor de varias ollas enormes de sancocho²³ de chácharo, trozos de casabe, botella de Coca-Cola llena de catara²⁴.

²¹ Esta diferencia de las aguas se debe al tipo de suelos en la Amazonía. La mayoría de los suelos en el oeste de la Amazonía venezolana proceden de la degradación de granitos de las formaciones geológicas más antiguas de Venezuela. Sus características físicas y químicas se reflejan en los tipos de ríos que los drenan: de “aguas blancas” (agua turbia, de un blanco amarillento), “aguas negras” (transparentes pero de tonalidad oscura) y los ríos de “aguas claras” (aguas transparentes) (Gutiérrez, p.26). En los ríos de aguas negras los desechos de la vegetación que caen al río consumen oxígeno y liberan dióxido de carbono y ácido húmico, por lo que el ambiente acuático queda desoxigenado, ácido y estéril. Por estas causas los ríos tienen un potencial muy bajo para la subsistencia. (Rodríguez, 1995).

²² La yucuta es la bebida típica de Amazonas, que se elabora mojando (y antiguamente fermentando) los diferentes derivados de la yuca amarga (*Manihot esculenta*), como el casabe, el mañoco o la masuca.

²³ El sancocho es una sopa hecha a base de pescado o carne a la cual se le agregan tubérculos como la yuca o el plátano. Se suele acompañar con casabe o mañoco, que son los alimentos básicos de Amazonía, hechos a base de harina de yuca tostándola en tortas grandes y redondas para obtener el casabe, o tostándola en forma de harina de gránulos dorados del tamaño de las lentejas, en el caso del mañoco.

²⁴ Salsa picante que se elabora con el yare –el líquido restante del prensado de la masa rallada de la yuca amarga, hirviéndolo para que quede eliminando su veneno, y añadiéndole ají, cebolla y cabezas de hormigas bachaco (*Atta laevigata*).



Figura 11. Primera comida en Mavacal

“María, ¿en tu cámara de fotos aparecen la fecha y la hora? Tráela pues. Es muy importante que tengas foto de tu primera comida en Mavacal”.

Salí corriendo a por la cámara, pero de donde quería salir corriendo era de Mavacal.

“Uno se acostumbra a no acostumbrarse”²⁵

Me desperté a primera hora de la mañana para descubrir que ya todo el mundo se había levantado y las hamacas colgaban vacías en la sala principal. Me dirigí a la cocina donde estaban todas las mujeres charlando, alegres, y su conversación se interrumpió con mi llegada. Marina me ofreció enseguida un plato con dos huevos fritos y dos arepas, acompañados de una cuchara. Hablamos del tiempo y de todo ese frío que hace en mi país en invierno, de cómo a veces incluso se congelan los lagos, discutimos asuntos como la diferencia horaria – “¿entonces tu mamá ahorita está durmiendo?”–, el tamaño de la rueda de un avión, por qué no estoy casada –“¿tú no tienes hijos pues?”–, cuántos hermanos tengo y si están casados,

²⁵ Uno se acostumbra a no acostumbrarse, decía Hans Castorp, el protagonista de *La montaña mágica* (Mann, 2005), sobre la experiencia de estar meses y meses seguidos en el sanatorio, alejado y excluido del mundo que antes era suyo, y me parece que podría ser también una acertadísima definición de lo que es el trabajo de campo que implica viajes largos a zonas distantes y distintas acompañados por meses de incomunicación con el mundo de los tuyos, los propios.

cuántos hermanos tienen mi mamá y mi papá y cuántos hijos tiene cada uno de mis tíos. Supieron que en mi familia nadie había tenido más de dos hijos, que tanto yo como mis padres tenían un solo hermano o hermana. Al cabo de cierto tiempo la información que les había transmitido me llegó, como un boomerang, bajo la conclusión que en mi tierra había una ley que prohibía a la gente tener más de dos hijos. No podía no darles la razón. Evidentemente habían hecho una pequeña investigación etnográfica conmigo: me habían hecho varias preguntas simples, habían comparado la información obtenida, y habían llegado a una conclusión perfectamente válida²⁶. Aquello me pareció bastante divertido, pero también me hizo dudar de la validez de mis futuras conclusiones basadas en sus respuestas.

Así acababa mi primer desayuno, sin compartir yucuta con ellos. Durante toda la primera semana doña Marina me estuvo preparando huevos para desayunar, me invitaba a sentarme a la mesa de la cocina, mientras el resto parecía no tener ninguna intención de alimentarse en aquel preciso instante. Les decía que me gustaría comer junto con ellos y me contestaban con el inevitable “Ahorita comemos, María”, y ese *ahorita* se ubicaba desde los próximos cinco minutos hasta pasado el atardecer. Volvían a invitarme a comer con ellos sancocho o pescado frito, hay que decir que no me apartaron de su rutina diaria en ningún momento, al revés. Participé de las comidas familiares y comunitarias desde el inicio, pero no sin antes haber tenido que comer huevos fritos. Creo que doña Marina, quien me cuidó desde el primer momento como una madre, quería que yo primero hubiera saciado mi hambre, por si acaso; quería ofrecerme lo que consideraba que era mi comida y que sin duda yo echaría de menos encontrándome lejos de mi mamá. Asumían que comía otra comida, y si al principio no me ofrecían compartir la yucuta era porque admitían que no sabía tomarla. Y no me refiero al saber más inmediato que tiene que ver con la manera de tomarla: esperar que te la brinden, removerla un poco, llevarte la totuma medio llena a la boca y sorber ruidosamente el líquido, masticar los grumos de maíz o casabe, repetir el acto varias veces para finalmente dejar la totuma a flote y pasar la perla al siguiente, o bien, si ya han tomado todos, devolvérsela a la mujer que la brinda dándole las gracias. Me refiero a otro tipo de saber, el saber del propio cuerpo. El cuerpo se hace con la comida –con la comida ingerida por uno mismo y por sus familiares–, pero también con la comida prohibida, a través de los ayunos, o la primera toma de comida soplada y rezada por el brujo tras la primera menstruación o alguna enfermedad. Saber comer significa, tras esfuerzo continuo y colectivo, saber disponer de tu propio cuerpo, saber ser persona, propia gente. Era evidente para ellos, por lo tanto, que mi cuerpo no sabía

²⁶ Según me hizo ver Manuel Gutiérrez, si bien no escrita, en mi tierra sí que había una ley social según la cual lo comúnmente aceptado eran las familias de dos hijos.

tomar yucuta ni comer picante, porque no era un cuerpo como los suyos²⁷. En cambio sí sabía comer huevos con cuchara y era lo que me ofrecían. Este cuidado y respeto por mis gustos y necesidades distintos (que no intento de que me apartaran de los suyos, insisto) estaba unido también al concepto que tienen de cómo es un cuerpo bello y sano. El mío no lo era, desde luego, por delgado. Con el tiempo, se ocuparon de alimentarme para que engordara y para que pudiera contarles a los míos, una vez de vuelta a mi tierra, que allí había comido bien. El estado de mi cuerpo a la vuelta, sería pues, la prueba más contundente de que allí me habían tratado bien. Era frecuente escuchar “Come, María, tienes que ponerte gorda, para que vea tu mamá que aquí se come bien”. Es más, el segundo año volví a Mavacal después de una temporada de casi dos meses en el Alto Atacavi donde había perdido bastante peso. Mis anfitriones de Mavacal se encargaron enseguida de engordarme de forma concienzuda y colectiva. El cuidado colectivo del cuerpo del otro, según señalan muchos autores (Lagrou (2000); Gow (2000); Belaunde (2000); Kidd (2000); Londoño-Sulkin (2000); Viveiros de Castro (1987); Crocker (1977); Taylor (1996) etc.), es parte de la concepción del cuerpo como parte de otros cuerpos, y no como algo separado e independiente de ellos. Por supuesto, tenía que pasar cierto tiempo de aceptación mutua para que ellos empezaran a cuidar de mi cuerpo y hacerlo más sano y hermoso. Hasta entonces, cuando aún yo era una visitante, sus cuidados estaban dirigidos a satisfacer los gustos distintos de un cuerpo distinto que todavía no había establecido vínculos con ellos, un cuerpo que *no sabía*. Así pues, en las primeras semanas mi cuerpo era observado como diferente y por consiguiente tratado como tal, por mucho que yo me esforzara en demostrar nuestros parecidos. El sancocho que me ofrecían no tenía picante, me entregaban alguna cuchara que tenían por ahí para los visitas, me ofrecían sillas y me brindaban huevos y leche para el desayuno, en vez de la yucuta obligatoria para ellos. Eran las atenciones necesarias con las que querían satisfacer las necesidades de un cuerpo más parecido a los que habían observado en el pueblo o en la ciudad. Mi torpeza e ignorancia acerca de cómo es la vida en la selva eran una prueba más de que yo era distinta, ya que no sabía cómo comportarme. Me resbalaba y tropezaba al entrar y salir del bongo, la corriente se llevaba mis calcetines al lavarlos en el río, no sabía encender fuego ni hacer un buen nudo con el mecate (la cuerda) para colgar el chinchorro, no era capaz de distinguir el cuerpo zigzagueante de una serpiente segundos antes de poner el pie al lado de ella, no trenzaba mi pelo antes de acostarme, mi piel estaba pálida, quemada y llena de picaduras. Sus preguntas acerca de si yo también tenía el período, cuánto me duraba y cada cuánto me venía, la

²⁷ Sin embargo, el perspectivismo nos enseña que más bien es al revés: tener un cuerpo distinto es la consecuencia, y no la causa, de no saber comer la misma comida.

extrañeza al verme envolver mi cuerpo en el saco de dormir al meterme en la hamaca, la sorpresa al comprobar que yo también comía ají picante, todo ello revelaba que mis anfitriones iban observando mi cuerpo y esclareciendo hasta dónde llegaban las diferencias con los suyos propios. Y ya que de un proceso de enseñanza y aprendizaje se trataba, fui aprendiendo a comportarme y a sentir cómo mi cuerpo empezaba a obedecer y a portarse de manera distinta a la acostumbrada. Los comentarios de ellos fueron cambiando y ya se escuchaba cada vez más a menudo: “María come picante”, “María sabe tomar yucuta”, “María sí sabe comer”. Mi cuerpo, antes ignorante, aunque no dejaba de ser un cuerpo distinto, “ahora sí sabía”. Y sus comentarios reiterativos eran la forma de confirmar que, aunque físicamente distinto, mi cuerpo también era humano.

Frecuentemente los comentarios con los que me invitaban a seguir comiendo para engordar bien, revelaban también el profundo orgullo que sentían, y sienten, de su comida. La suya no es una comida sin más. Es comida de indígenas, o lo que es lo mismo, comida de verdad y esto es lo que, fundamentalmente, les distingue de quienes no son indígenas²⁸. El orgullo de la comida de indígenas y de poder compartirla con los foráneos, se mostraba también en el discurso con el que la anunciaban. Esa frase de Nelson sobre las preferencias indígenas por la carne asada realmente poco tenía que ver con la realidad, ya que en los cuatro años que estuve volviendo a Mavacal, las veces que comimos carne asada eran de lejos muchas menos que los almuerzos a base de sancocho (pero la carne asada tenía un valor distinto que la sancochada.) Quizás se deba también al hecho de que un caldo cunde más y alimenta a más número de gente, aunque realmente esta sería tan solo una pequeña parte de la posible explicación. Porque a pesar de que a veces la comida de verdad, o sea, la comida a base de pescado y carne, escaseaba, siempre que se comía pescado o carne, independientemente de la cantidad, el hambre quedaba satisfecha. Sucedió a veces que un pescado sancochado tenía que alimentar a una familia de doce personas y, como si tuvieran el poder mesiánico de multiplicar los pescados, mis anfitriones acababan de comer afirmando que habían comido bien y de verdad. Y es que para ellos comer bien no significaba necesariamente satisfacer el hambre. Comer pasta o arroz sin más no se consideraba comer bien o comer de verdad. La comida buena era aquella a base de pescado o carne, siempre acompañados de catara picante con casabe o mañoco. La comida buena era también aquella que se compartía entre todos: el sancocho, la yucuta, el casabe, el picante, o sea, la comida preparada por uno mismo. Contrariamente a la imagen que querían proyectar, una imagen de

²⁸ Esta forma básica de identidad, que literalmente les moldea y hace sus cuerpos y personas diferentes de los de otras gentes, es registrada también por Gow en el caso de los Piro, quienes consideran “real food” aquella comida que literalmente les distingue de los blancos (Gow, 1991)

abundancia de pesca y caza, había épocas de escasez y hambre. En invierno, debido a las fuertes lluvias, las aguas de los ríos suben y el pescado se dispersa, haciendo más difícil encontrarlo²⁹. Por otra parte, las malas rachas de los pescadores y cazadores, provocadas normalmente por brujería o debido a la relación complicada con el dueño de los animales, o restricciones corporales a causa de un mal sueño o el embarazo de la mujer, todo ello significaba escasez de comida. En esas épocas se comía pasta y arroz, pero por muy lleno que acabara uno, aquello nunca era considerado una comida. Es más, había ocasiones en las que a poco de haber almorzado pasta, volvía algún cazador con una presa y entonces convocaba a todos a la mesa del comedor. Y entonces mis anfitriones decían: “Ahora sí vamos a comer”, queriendo decir que ahora tendríamos buena comida, comida de verdad, cual si olvidasen por completo el hecho de que acabábamos de llenarnos de pasta. Al principio pensaba que estas aseveraciones constantes que allí, en su comunidad, se comía bien también se debían al hecho de que ellos ya sabían que mis tareas académicas al principio estaban relacionadas con la comida. Admitía, pues, que subrayaban la importancia de la comida para facilitarme mi trabajo. No eran vanas estas sospechas, como ya señalé antes, ya que a los dos días de haberme alojado en su casa, Nelson se me acercó una tarde: “María, ¿cuál es tu proyecto de trabajo? Para que te vayamos ayudando con tus deberes.” Así que obviamente, era legítimo pensar que ponían especial énfasis en su comida, aquello formaba parte de esta hospitalidad que tanto me desconcertaba al principio. Por otro lado, todas mis expectativas de obtener descripciones sabrosas y succulentas de la preparación de sus comidas fracasaron estrepitosamente. Cada vez que les preguntaba cómo se hacía esto o aquello, recibía miradas de perplejidad y respuestas escuetas, monosilábicas casi. “Caldo pues, echamos pescado y agua, si hay cebolla, le echamos cebolla, si no hay cebolla, no se la echamos”. Debería desconcertarles mi interés sobre la preparación de una sopa. En general, me fui dando cuenta que me habían adjudicado el papel del vocero. Mi misión, una vez de vuelta a mis tierras, era relatar a mi familia y amigos lo bien que vivían ellos. Y en ese relato mío, principal lugar tenía que ocupar la comida. “María, no te creas que nuestros niños son como los de África, con las barrigas hinchadas de hambre. Nuestros niños son gordos y crecen sanos. Para que tú les digas eso a la gente”. Sirvan estas páginas para transmitir este mensaje que Nelson me encomendó durante mi primera semana en su familia.

Pero nada de ello había ocurrido todavía aquella mañana en la que mi cuerpo y yo no sabíamos nada. Después de que me acabé los huevos fritos, Marina me invitó a pasear con ella para enseñarme la iglesia. Se trataba del principal orgullo de la comunidad y era lo primero

²⁹ El concepto de buscar y encontrar pescado y cacería, por oposición a trabajar, ver Gow, *ibídem*.

que tenía que visitar. Llamó a los chicos que la esperaban para las clases, con sus uniformes, y nos dirigimos todos juntos al final de la comunidad. La iglesia es una churuata de base circular, a diferencia del resto de las casas de la comunidad, rectangulares. Se construyó hacía unos pocos años y Payuwa, famoso pintor de Puerto Ayacucho (y primo de Nelson), se encargó de las pinturas por dentro. Desde el fondo, Jesús me acogió sonriente y me sentí como peregrina, llevada al templo por la mano hospitalaria de doña Marina. Tras un primer instante de confusión, y bajo la expectante mirada de Marina, pude darme cuenta de que aquel Jesús que me sonreía desde la pared de la churuata poseía no una, sino dos caras: una blanca, y otra, oscura. La mitad derecha del rostro de Jesús llevaba barba, mientras que la izquierda era casi lampiña. La mitad de la barba era de tez blanca, y su largo pelo caía encima del hombro en una leve ondulación. La mitad imberbe era algo más morena, tenía el ojo achinado y el pelo lacio.



Figura 12. Interior de la iglesia de Santa María de Mavacal

“Es mitad indígena y mitad criollo”, me aclaró Marina dejándome tiempo suficiente para que pudiera terminar de sacar fotos. Mirando de frente, a la derecha de Jesús estaba la Virgen morena. Estaba representada en cuerpo entero, sentada en la piedra del puerto de la comunidad, sujetando a su bebé, que parecía ser por completo indígena (todavía no le había salido la otra mitad de la cara, la criolla). Era de ojos negros, cejas pobladas, pelo oscuro, largo y lacio. Llevaba un vestido rojo y una capa azul encima de los hombros. A la izquierda de Jesús

se encontraba Don Bosco³⁰, retratado con un niño indígena sin camiseta. Los tres se hallaban rodeados de idílicas escenas del propio Mavacal: el puerto de arena en verano y el caño que desnuda las piedras, contrastaban con el mismo paisaje en invierno: el agua que lo inundaba todo llegando hasta lo alto del barranco; un atardecer dorado lanzaba sus destellos en el espejo oscuro del caño Caname; una hilera de casitas pequeñas invitaba a que cada uno de los habitantes reconociera la suya; un pescador solitario –Rafael Dupa, supe después– sentado en su pequeña curiara. Y en el interior: bancos, muchos bancos de madera barnizada, vacíos, ordenados en dos filas. Una puerta de hierro con una vela hecha con la propia reja. Aquí celebraban Semana Santa, hacían la celebración de la palabra, leían distintos pasajes de la Biblia y se turnaban para que a cada familia le tocara una lectura distinta.

Como aún no había conocido a casi nadie de la comunidad, cuando se me acercó ese grupo de gente pensé que eran habitantes de Mavacal. Eran dos mujeres y cinco hombres, todos llevaban gorras, ellas pantis negros y botas, los pelos largos y recogidos en moños, ellos vaqueros y botas negras de goma, como las de Nelson de ayer. “Trabajan en las minas, son de Colombia”, confirmaba más tarde una hija de Nelson y Marina mis sospechas. Situada en plena frontera entre Venezuela y Colombia, Santa María de Mavacal se encuentra también en una de las principales vías para llegar al parque nacional Yapacana donde la extracción de oro ilegal existe desde hace más de treinta años. Los mineros, en su mayoría provenientes de Colombia, habían llegado a formar parte de la realidad de los indígenas, quienes a menudo se veían involucrados en los peligrosos juegos de persecución entre aquellos y la Guardia Nacional Bolivariana.

La propia comunidad había servido de escenario para llevar a cabo varias operaciones de captura y había sido testigo de muertes violentas que tuvieron repercusiones directas en la vida de mis anfitriones³¹. De hecho, unos pocos días antes de mi llegada a Mavacal, se había producido un encontronazo violento en el caño Caname entre la Guardia Nacional Bolivariana y un grupo de mineros colombianos y brasileiros.

³⁰ Fundador de la congregación salesiana, declarado Santo por el papa Pío XI

³¹ De Keyla supe, a posteriori, que en una ocasión el ejército había detenido a otro grupo de mineros que se escondían en Mavacal. Los militares obligaron a las mujeres de la comunidad, entre ellas a Keyla, a hacer revisiones de las mujeres mineras para comprobar si llevaban oro escondido en sus vaginas.

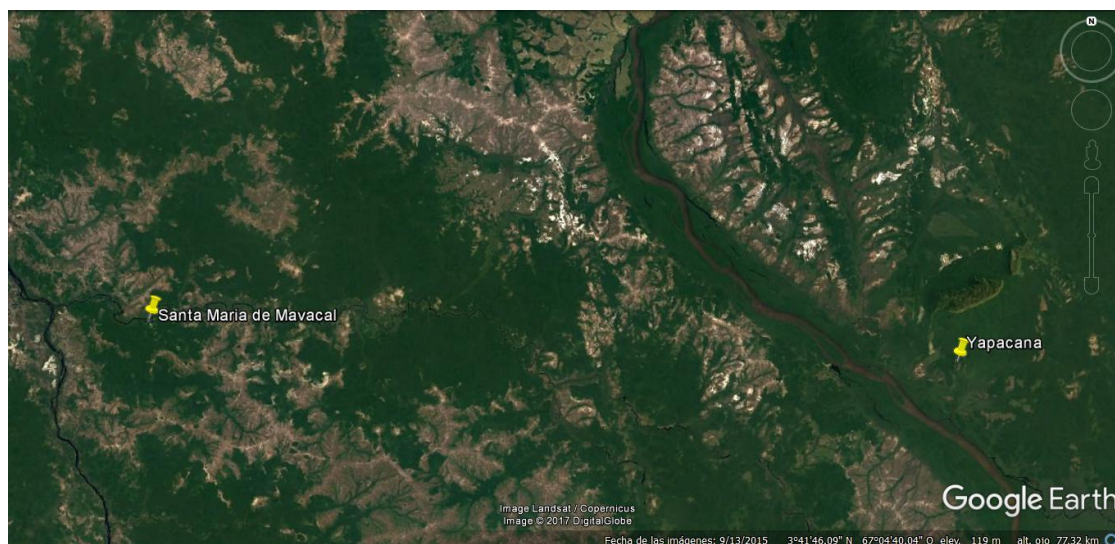


Figura 13. Ubicación de Santa María de Mavacal y del cerro Yapacana (fuente Google Earth)³²

Interceptados por los guardias, y para no verse obligados a entregarles el oro a cambio de salvarse de la prisión de San Fernando de Atabapo, algunos de ellos se habían lanzado al río. La guardia mató de un tiro en la cabeza a uno de ellos en el propio caño Caname, justo al lado de la comunidad. Su cuerpo no salió a flote hasta la madrugada siguiente cuando Oscar, al bajar a lavarse los dientes, encontró enredado entre los palos de un árbol el cadáver hinchado e inerte de aquel colombiano anónimo. La guardia vino ese mismo día a buscarlo, pero su *sombra* se había instalado en la casa vecina, donde vivía la familia de Trino Yavinape y Marisol. Su bebé de unos pocos meses había caído víctima de la enfermedad del susto, provocada por la sombra del muerto³³. Así pues, aquel pequeño grupo era parte de los mineros que se habían escondido temporalmente en la comunidad, a la espera de poder volver a las minas, una vez despejada la zona de presencia militar. Así lo hicieron aquella misma noche. “Cuidado con las culebras”, me dijeron entre risas mientras, en la penumbra del atardecer, se montaban en un bongo que rodeábamos quienes estábamos a esa hora tomando el baño vespertino.

³² A la izquierda de Santa María se ve el río Atabapo, frontera con Colombia. El río que está a la izquierda de Yapacana es el alto Orinoco

³³ La enfermedad del susto es una de las más difundidas y peligrosas entre los bebés y niños pequeños, que todavía no se han convertido en seres humanos completos (de la producción de seres humanos se hablará en los próximos capítulos), y por lo tanto son más indefensos y fácilmente pueden asustarse por sombras de animales predadores, espíritus y sombras de muertos, o recibir el susto por parte de la madre si ésta está asustada. Los síntomas visibles son los comunes en estos parajes: vómitos, diarrea, llanto continuo. Solo el brujo es capaz de determinar la causa del susto y de curarlo, aunque hay muchos casos en los que sus poderes no logran curar al bebé. Tal fue el triste caso del bebé de esta familia, de cuya muerte supe a mi vuelta al año siguiente.

La hora antes del atardecer la pasé con Rafael Dupa, el abuelo de Mavacal, quien con el tiempo se convertiría en uno de mis amigos más queridos. Vivía, por aquel entonces, él solo en una casita muy pequeña, al lado de nuestra casa, pero formaba parte de la familia de Nelson y Marina, aunque no eran parientes. Era un hombre menudo, de voz bajita y pelo denso y negro. Sus ojos sonreían siempre, amables, tiernos. Decía “Come, María”, prolongando mucho la “o” y luego se echaba a reír. “María está triste y pensativa”. Esta última frase la solía repetir varias veces al día, al inicio de mi estancia. Y precisamente por ser tan acertada, yo me esforzaba en negarla y en subrayar el gozo de encontrarme allí. Pero lo que sentía era tristeza y don Rafael tenía razón. En aquellos primeros días, sin embargo, no entendía en absoluto lo que para ellos podría llegar a significar mi estado de tristeza y timidez. Y es que, como ya señalé, un cuerpo es sano y hermoso cuando está gordo y come bien. Comer bien es comer con otros, es relacionarse, tener vida social³⁴. La desgana que muestra un cuerpo –sea con la comida o con el trato social– es señal de que está enfermando. Las conductas asociales, como sentarse solo a contemplar el río, estar pensativo y triste, y sobre todo, no tener trato con los demás, son un síntoma claro de que el cuerpo padece alguna enfermedad. En las páginas de esta tesis detallaré y analizaré la importancia precisamente de los momentos de soledad para que se produzcan encuentros con otro tipo de cuerpos y otro tipo de gente, pero de momento tan solo me gustaría señalar que esta insistencia de Dupa en hacer visible ante todos mi estado de tristeza, el estar callada y pensativa (por otro lado daba la casualidad de que correspondía de verdad con mi estado, pero a día de hoy creo que Dupa igualmente habría insistido en ello, aun en el caso contrario) les daba a ellos la oportunidad de poder cuidarme, de hacer que mi persona se volviera más alegre, que comiera más, que hablara más. En otras palabras, que me convirtiera en un cuerpo social. Me preguntaban una y otra vez sobre mi familia, repasaban sus nombres y se contaban mutuamente todos los detalles de las fotos que ya les había mostrado repetidas veces. Es decir, su forma de convertirme en un cuerpo social y de trato agradable pasaba por la insistencia de que en mi otra tierra sí tenía una vida (y por tanto cuerpo) social y una familia y amigos³⁵. Estaban, pues, socializando una actitud de por sí asocial. Estaban domesticando, también podría decir, un cuerpo ajeno, recién llegado a su colectivo y que ellos estaban dispuestos a aceptar de buena gana.

Sin embargo había algo más, mucho más, en esa atención fija (o por lo menos yo la sentía así) a mis estados de ánimo. Y es que con el tiempo fui descubriendo que las descripciones que

³⁴ Uso el término social desde nuestra perspectiva, pero realmente lo que para nosotros es social, para ellos es personal o familiar, ya que la supervivencia de una persona en todos los sentidos sería impensable sin la sociedad.

³⁵ Para una experiencia similar, ver Lagrou, 2000.

me devolvían como un reflejo de mi estado o actitud, eran síntomas de algo más grave. Pensativo, callado, triste: así se volvía uno tras encontrarse con los *máwari*, esas otras personas que son igualitas a uno, gente así como nosotros, salvo que no tienen ombligo y que viven bajo los ríos o te acechan en la soledad del monte. Y ese estado pensativo, la tristeza y la soledad, el silencio y la desgana de contacto social podían convertirse, a la larga, en una enfermedad e incluso acabar en la muerte.

Pero nada de esto imaginaba aquella tarde sentada al lado de don Rafael en el comedor, intentando disipar sus sospechas acerca de mi tristeza. “Venir de tan lejos, sola, sin saber lo que te vas a encontrar, eso es como venir así ciego, venir a ciegas”, me decía y enseguida añadía: “uno sabe dónde nace pero no dónde va a morir”. Me repitió varias veces estas dos frases don Rafael, siempre en el mismo orden, siempre con la misma sonrisa. Tardé mucho, sin embargo, en poder ver y entender la relación que él tendía entre la ceguera y la muerte. Luego apareció Beatriz, una niña de unos diez años, cuyas primeras palabras fueron: “Si señalas el arcoíris, el dedo se te seca, se quema y se cae”. Ante tamaña amenaza escondí la mano en el bolsillo, por si acaso. “Si pasas por debajo del arcoíris, te vuelves niño, y los niños se vuelven niñas”, me acordé de lo que nos contábamos de pequeños. Don Rafael se reía. Un arcoíris había cruzado el cielo anunciando el fin de la lluvia.

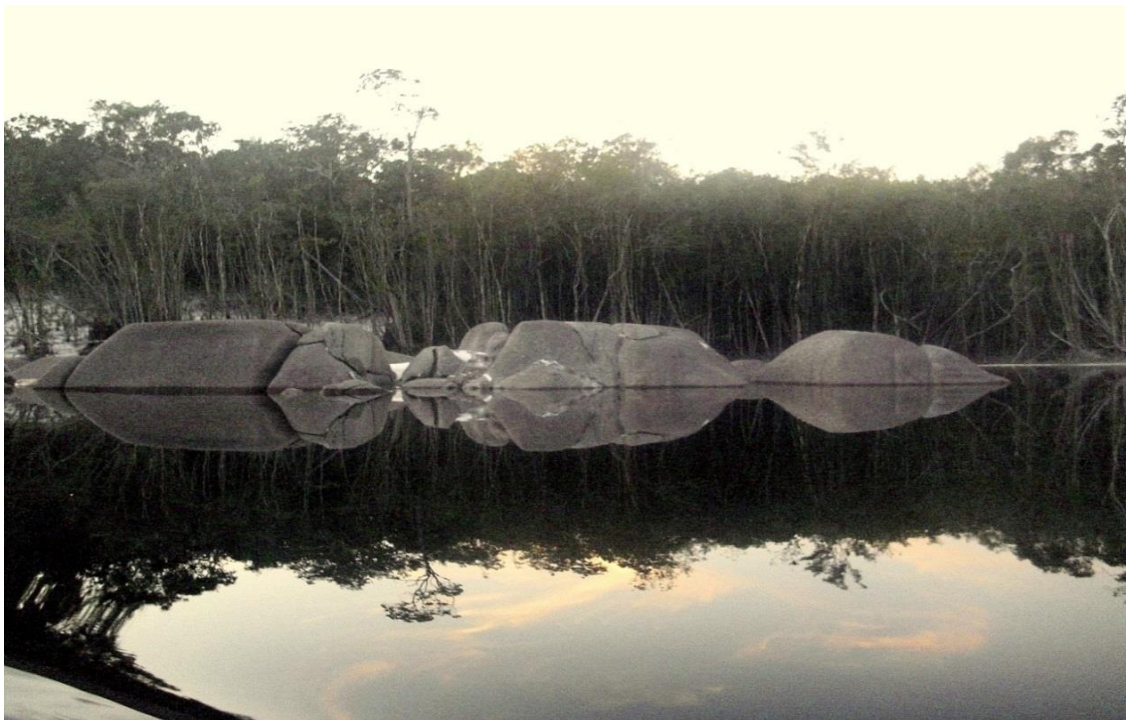


Figura 14. Reflejos en la superficie del caño Caname

Esqueleto de la tesis

La idea de este trabajo, la idea de hablar de convivencia, surgió del deseo de explicar de qué manera se relacionan mis anfitriones de Mavacal con su entorno. Una relación de igualdad, donde mantienen su papel y posicionamiento de sujeto activo en las relaciones, sea éstas de carácter político, religioso, globalizado, o bien, inter-ontológico. En esta amplia red de contactos con otras gentes, pertenecientes a otros mundos y contextos, los habitantes de Mavacal se mantienen y defienden su papel activo de sujeto. En un ambiente amazónico donde las subjetividades y el estado de humanidad fluctúan y se extravían con facilidad, donde la humanidad está en juego (Vilaça 2016), mis anfitriones reafirman su propia humanidad apostando por la del otro: por aquel a quien llaman *gente como nosotros*. La persona propiamente dicha, la persona maipure-arawak, es producida con los esfuerzos colectivos de toda la familia y sociedad –algo que le convierte en propiedad de los demás, cuyo producto es– mientras que el máwari, ese ser con apariencia de delfín, de culebra o de persona sin ombligo, es re-producido como alguien igual a uno, como un semejante, uno como nosotros. Producción vs. reproducción de gentes, los propios y los impostores, en un complejo sistema de relaciones llevadas a cabo en la soledad del río o del monte y sin contar, por tanto, con la confirmación de la mirada de un tercero, de un congénere. En medio de esta soledad uno puede mantenerse como sujeto consciente y activo, dueño de sí mismo, tan solo a medida que su interlocutor sea reconocido como *gente como nosotros*. La convivencia, pues, para mis anfitriones tiene múltiples caras, algunas de ellas impostadas, engañosas, que intentan hacerse pasar por alguien distinto, pero en su distinción, parecido a la persona propia. La convivencia y las relaciones afectivas –y a veces sexuales– con la otra gente, la que se ve *como nosotros*, los máwari, es el tema principal en torno al cual explicaré cómo se produce la persona propia en relación con su otro similar, el impostor.

La primera parte del trabajo está íntegramente dedicada al mito creacional maipure-arawak, o los cuentos de los comienzos del mundo, como suelen llamarlos mis anfitriones. Esta es su historia, la historia de su pasado, tal y como mis compañeros la escucharon de boca de los *viejeros* de antes, de boca de sus padres y abuelos, y que a su vez, están contando a sus hijos y nietos desde esta comunidad plurilingüe y multiétnica que es Santa María de Mavacal. Esta zambullida directa a las aguas profundas del mundo mitológico está justificada por la necesidad de conocer en primer lugar las historias de los héroes mitológicos Iñapirírkuli y Kuwai (Yuruparí), ya que sus hazañas dan claves importantes para poder seguir manejándose y viajando a través de los distintos niveles del cosmos que conforman el universo de mis

compañeros. También porque en los comienzos del mundo mitológico se esconde el génesis no solo de las personas maipure-arawak, sino de sus principales interlocutores, los máwari.

De entre todos los habitantes de los diferentes cielos del universo, con quienes más contactos tienen los habitantes de Mavacal es con los máwari, que llegan a ocupar el lugar protagónico en el mundo social y afectivo de mis anfitriones, como veremos en el Capítulo 2. Las relaciones que se establecen con los máwari se extienden a varios niveles de realidad: la del estado despierto, pero también a estados de sueño o de desmayo, en la oscuridad y soledad de la noche, pero también de día, en medio del río o en el monte. A esta presencia de los máwari, extendida en diferentes estados de conciencia y espacios distintos, se le suma otra más: los contactos con los máwari no son restringidos tan solo a especialistas (chamanes), sino que abarcan prácticamente a todas las personas, desde recién nacidos hasta ancianos. Los máwari son así *gente como nosotros*. Se desenvuelven entre la gente sin mayor problema, algo que, según se analizará en el Capítulo 2 indica dos cosas simultáneas y complementarias: el máwari se vuelve gente, a la vez que la persona maipure-arawak se *vuelve* capaz de ver al máwari *como* gente. Hay momentos en las relaciones, por lo tanto, en los que unas y otras gentes llegan a situarse dentro del mismo mundo forjado por una misma perspectiva. Y en este mundo, no solo ocupan el lugar del sujeto, sino que le otorgan el mismo lugar a su interlocutor. El máwari normalmente no se ve pero se percibe con todo el cuerpo, se siente como dolor o fiebre, como tristeza o excitación. Esta invisibilidad que se le atribuye no es permanente, ya que muchas veces el máwari sí se deja ver con un cuerpo humano, siendo su única marca distintiva la falta de ombligo. Los máwari tienen la capacidad de adoptar cualquier apariencia, incluso hacerse pasar por un familiar. Son los impostores por excelencia.

El Capítulo 3, Hombre poderoso, está pensado como el central de la tesis, no únicamente desde el punto de vista estructural –a sus ambos lados conviven dos tipos de mundos, el mitológico y el de la comunidad, y dos tipos de gentes que se construyen mutuamente a medida que el otro se refleja en él desde el otro lado– sino porque representa el hilo conductor, el cordón umbilical que atraviesa la totalidad del presente trabajo, sujetando un extremo a otro. Trata de la vida de dos hombres poderosos, el profeta Venancio que vivió a mediados del siglo XIX y se autoproclamó Cristo, y Reymundo González, chamán-jaguar e interlocutor del universo. Dos hombres que a través de sus vidas, sujetan la estructura del universo, enhebrando los mundos mitológico, terrenal, acuático y celeste con historias de vidas que si bien son contadas en primera persona, abarcan a pueblos enteros. Loquiño, veremos, conecta el mundo mitológico con el de las personas que le rodean, a la vez que es interlocutor del mundo celeste y participante activo del acuático. Conviven en sus historias varios pisos del cielo, tiempos y gentes. Venancio y Loquiño son ejemplos del llamado

antievhemerismo, el proceso según el cual a un hombre se le atribuyen, o se atribuye a sí mismo, hechos míticos, legendarios o más humildes en sus caracteres, de origen folclórico (Caro Baroja, 1992). Según el antievhemerismo, pues, los hombres viven los mitos y es así como los mitos perduran y nunca mueren, y buen ejemplo de ello son las vidas de los dos hombres poderosos de este capítulo. Las vidas mítica y biográfica se identifican en la creación del mundo. Se está rehaciendo la estructuración del mito. Los procesos de ontogénesis, del ser individual, son los procesos de filogénesis, del mundo entero. Loquiño, al contar su vida, cuenta la vida de su pueblo. Todos viven la vida de todos. Esta es la convivencia.

El propósito del capítulo 4 es explicar qué es lo que entienden mis anfitriones cuando hablan de sí como de gente *propia*, en oposición a la otra gente -los máwari- a los que si bien definen como *gente como nosotros*, no llegan a ser personas *propias*. Me centraré, por tanto, en las formas de producir (los maipure-arawak se suman a tantos otros pueblos amazónicos en la producción colectiva de la persona) el ser humano propio en relación con los máwari; cómo las relaciones que establecen con ellos producen y articulan el cuerpo humano maipure-arawak, el cuerpo propio; cómo los máwari se reflejan en esta persona llamada propia. No pretendo ofrecer una teoría de la persona o una etnografía de los cuerpos maipure-arawak. Identificarse y construirse frente al máwari como perteneciente al mismo grupo humano, como *propio*, me parece que tiene más fuerza en la comunidad de Mavacal debido a sus características, que analizaré en detalle en el Capítulo 5. Se trata de una comunidad cuyos habitantes no comparten un mismo pasado con sus viejeros, ni tampoco entre ellos mismos. No comparten tampoco un idioma común, y probablemente por ello entre esta decena de familias que conforman una comunidad diaspórica y multilingüe hace su aparición de forma insistente el máwari, único interlocutor común, ya que, habla y entiende todos los idiomas de esta torre de Babel, como la llaman los propios habitantes de la comunidad. Frente a este máwari políglota, este interlocutor social y extra ontológico, es producida la persona considerada *propia* por sus vecinos y familiares. El máwari, igual que el idioma castellano, es compartido por todos los habitantes de Mavacal, les une y ellos encuentran en esas gentes un lugar común, algo o alguien con quien convivir. Las fiestas patronales en honor a la Virgen, las comidas comunitarias y los máwari: quizás estos sean tres de los pilares fundamentales que sujetan y aguantan a día de hoy la persona considerada *propia*, esta que vive en la comunidad de Santa María de Mavacal.

PARTE I. COMO UN BUDARECITO



Figura 15. Doña Juana, mujer kurripaka, tostando casabe en un budare. Comunidad de Paloma, Alto Atacavi, 2009

La tierra empezó antes, ese mundo era puro agua, puro laguna, no se ve tierra, nada. Había tierra, pero estaba así de hondo por debajo del agua. Entonces: ¡ras!, nació el diablo, él sí sabe agrandar la tierra. La iba sacando, la iba poniendo así arriba, fue pegando la tierra, pero era chiquitita. La fue pegando. Como un *budarecito*. Así empezó esa tierra antes, la fue agrandando el diablo. El diablo dijo: “voy a zambullir para que nosotros veamos la luz”. Pero esa tierra estaba abajito, arriba había puro agua; zambulló e iba amontonando tierra, la iba pegando, se quedó grande ya. Listo, así quedó amontonado ya³⁶.

Este testimonio de Reymundo González (Loquiño) concentra elementos fundamentales de las narraciones maipure-arawak acerca de los comienzos del mundo. Las tinieblas³⁷ y las aguas que lo inundaban todo, la apertura hacia la luz y el posterior ensanchamiento de la tierra. Las páginas que siguen detallarán más aspectos de estos elementos reiterativos. Para comenzar, rescataremos la idea del personaje que en el relato de Reymundo recibe el nombre del diablo quien va amontonando tierra sacada de debajo de las aguas hasta que el mundo se queda *como un budarecito*. El Diablo es el nombre que recibe Kuwai (en idioma kurripako), el personaje mitológico de mayor importancia para los maipure-arawak del Noroeste Amazónico, o Yuruparí, para los hablantes de lenguas tukanas. Esta asociación con diablos y demonios y más figuras negativas del cristianismo fue producida por los propios indígenas, según señala Karadimas (2007). Kuwai, Yuruparí o Wamudana (para los warekena) posee múltiples identidades y es parte de varios rituales de iniciación que incluyen el uso de flautas, elaboradas de su propio cuerpo³⁸.

El *budare* es el horno de barro que se utiliza en Amazonía para tostar principalmente las tortas de casabe. Tiene forma circular y dos agujeros laterales, normalmente uno enfrente del otro, por donde se introducen los palos para dar fuego. Encima del budare se coloca una olla plana (de unos cinco centímetros de profundidad) donde se tostará el casabe, usando el propio barro para pegarla, pero que puede ser fácilmente retirada si es necesario. Los hogares que no tienen su propio *budare* utilizan el de las casas vecinas. Existen también hornos más grandes y rectangulares que se usan para la elaboración del *mañoco* o la *masuca*. Estos son también más

³⁶ Reymundo González, apodado Loquiño, hombre yeral, comunidad de Santa María de Mavacal, caño Caname, 2010

³⁷ La idea de las tinieblas es compartida por muchos pueblos indígenas americanos o del resto del mundo. Lo particular de los comienzos del mundo según los maipure-arawak es la idea de una roca o piedra primigenia donde residía el creador quien se movía dentro de ella en medio de la soledad y la oscuridad. Esta piedra está ubicada en las cabeceras del río Içana en Colombia, cerca de la frontera con Brasil, en el raudal de Jípana, y toda el área es conocida como el “omblogo del mundo” (González Nãñez, 2007).

³⁸ Ver Robin M. Wright (1998; 2013), Hill (2009), Karadimas (2007), Reichel-Dolmatoff (1996), Orjuela (1983), Omar González Nãñez (1980; 2007)

altos e implican que la mujer esté de pie mientras remueve la harina granulosa del *mañoco* con un canalete (remo). El *budare* en cambio es bajo, más cercano a la tierra y obliga a la mujer a estar agachada o sentada a su lado, a veces de cuclillas (la postura del parto) y que su contacto con él fuera más cercano, más inmediato, ya que toda la elaboración del *casabe* se hace a mano, sin más utensilio que el cepillito que vemos en la foto (Fig.13), usado para peinar la harina y obtener una superficie lisa de la torta del casabe.

La entera elaboración del budare es labor femenina³⁹. La mujer es la encargada de sacar la tierra arcillosa y traerla desde el monte al espacio doméstico de la casa. Se domestica pues la tierra de fuera, introduciéndola al espacio del hogar, dominado por la mujer. La arcilla traída del exterior, es transformada, por las manos hábiles de la dueña de la casa, en el horno que dará calor y comida al núcleo familiar, y es la labor mediadora de la mujer la que hace posible esa domesticación de la alteridad. El budare es construido normalmente fuera de la pieza principal, en una especie de cocina (cobertizo sin paredes) de la que disponen prácticamente todas las casas amazónicas. Esta imagen del *budare* que va cobrando cuerpo a medida que más tierra del exterior es untada a sus paredes, ilustra de una manera palpable, terrenal, la idea de la apropiación indígena de la alteridad (Viveiros de Castro, 2002) si aceptamos que la alteridad viene del exterior, de fuera del espacio doméstico y conocido de la comunidad. Este horno de barro, dominio exclusivo de la mujer, simboliza también el útero materno dentro del que se cocina la vida. En breve veremos que la idea de una olla femenina, eso es, un contenedor en cuyo interior bajo los cuidados de una mujer crece la vida, es recurrente en la mitología arawak. Por último, el budare concentra en sí dos elementos antagónicos, cuya unión produce la vida: el agua y el fuego. El barro para la alfarería del que se hace el budare es un modo de agua, ya que, según reconoce Lévi-Strauss, los tukuna cuidan siempre de precisar que se extrae del lecho de los ríos (Lévi-Strauss, 1968:246). Un círculo “de agua” que rodea la candela, conteniéndola y dirigiéndola, para que se produzca el paso de lo crudo a lo cocido. Agua, tierra y fuego uniéndose en esta especie de matriz femenina para cocinar la vida.

³⁹ El mundo visto como una olla de barro no es algo exclusivo del pensamiento maipure-arawak. Entre los Barasana, un grupo de lengua Tukano del río Vaupés en Colombia, encontramos, leyendo “La Palma y las Pléyades” de Hugh-Jones (Hugh-Jones, 2011), el mito de Romi Kumi, la Mujer Chamán, quien “tomó un poco de barro e hizo un tiesto para el casabe. Ella fabricó tres soportes y puso el tiesto encima. Los soportes eran los cerros que sostenían el tiesto, el cielo. Ella vivía en la parte superior del tiesto. Ella prendió fuego debajo del tiesto. El fuego era tan intenso que rompió los soportes y el tiesto cayó en la Tierra, desplazándola hacia abajo y así se hizo el Inframundo; de este modo el tiesto se volvió esta Tierra (Una variante: el tiesto cayó pasando por la Tierra y se volvió el Inframundo). Enseguida ella hizo otro tiesto, que es la capa superior de esta tierra, el cielo.” (p.333)

Capítulo 1. En los comienzos del mundo

Los huesos del mundo

Recogiendo huesos

El baile del Diablo

De mariposas y otros demonios

Los huesos del mundo

Si señalas el arcoíris el dedo se te seca, se quema y se cae

En América del Sur el arcoíris, aparte de anunciar el fin de la lluvia, puede traer cataclismos y enfermedades. Lévi-Strauss (1968) señala ese doble papel del arcoíris que representa la separación entre el cielo y la tierra, antes unidos por la lluvia. El arcoíris desplaza la lluvia y en vez de la unión normal y bienhechora entre cielo y tierra, establece una conjunción anormal y maléfica, sustituyendo al agua (p. 244). El aspecto dual del arcoíris es señalado por Tastevin (1925), citado por Lévi-Strauss (1968, p.245):

Los Katawishí conocen dos arcoíris: Mawali al oeste y Tini al este. Eran dos hermanos gemelos... Tini y Mawali causaron el diluvio que inundó la tierra entera y mató a todos los seres vivos, salvo a dos chicas jóvenes que salvaron para que fueran sus compañeras. No conviene mirar ni al uno ni al otro: mirar a Mawali es condenarse a volverse blando, perezoso, desgraciado en la caza y la pesca; mirar a Tini vuelve al hombre tan torpe que no puede salir para nada sin tropezar y desgarrarse los pies con todos los obstáculos del camino, ni coger instrumento afilado sin cortarse.

Ahora bien, Mawali o Máwari es el nombre con el que los maipure-arawak del Noroeste Amazónico designan a la gente que vive en el mundo subacuático y que no tiene ombligo. El presente trabajo de tesis está dedicado a las relaciones que se establecen con los seres *Máwari* o Mawali que mis anfitriones siempre describen como *gente como nosotros*. Los *máwari* viven principalmente en los ríos y una de sus apariencias más frecuentes es en cuerpo de la culebra de agua, la anaconda. En el Génesis bíblico el arcoíris es la señal de la alianza que establece Dios con Noé y sus descendientes para no volver a destruir a los seres vivientes con otro diluvio. Tiene pues, el arcoíris, aversión a las aguas. Su aparición las sustituye, las hace desaparecer anunciando su fin, pero a la vez previene que fluyan en exceso bajo la forma de un diluvio destructor. Rafael Dupa, hombre baniva del río Atabapo, mostraba de forma explícita el papel del arcoíris como ser que se bebe las aguas del diluvio que bañó el mundo en la época del gran Noé:

Allí sí, volvió a bajar, por eso que aparece el arcoíris, el arcoíris según que apareció, ese que iba bebiendo el agua, el arcoíris que siempre, no ves que cuando hay tiempo y ese aparece y no llueve, llueve apenitas, porque se lo come, se lo bebe, chupa el agua, aparece el arco iris y el río se va bajando hasta que se secó. (Rafael Dupa, Santa María de Mavacal, 2010)

Así pues, el arcoíris es una culebra que nace de las aguas y a la vez anuncia su desaparición, señala su retirada. Es más, a veces se relaciona con el fuego. Así lo demuestra el relato del maestro Filintro Rojas, un hombre kurripako del río Guainía, sobre los inicios del universo según los kurripakos⁴⁰:

En el comienzo de todo existían varios círculos que formaban la existencia amorfa *Miyaka*. En el centro de *Miyaka* estaba el seso del universo, el cerebro, cubierto por un círculo de resplandor, la claridad. Un segundo círculo cubría éste, era el círculo de la candela. Más allá de la candela estaba el tercer círculo, la cobertura y color del cielo. Y el silencio, *Makuku*. Así pues esta bola de círculos amorfos y en silencio, flotaba por todo el espacio ya que no había nada fuera de él. A través de los tiempos *Miyaka* sacó el *Patoni*, que era un polvo que transformaba los objetos y el espacio al olerlo. *Miyaka* lo olió por primera vez y bajo los efectos del polvo vio que el espacio era inmenso y que no había nada. Así que pensó que tenía que hacer objetos para poblarlo. Volvió a oler el polvo *Patoni* y se transformó en tres columnas de piedra, que son las columnas que sujetan el firmamento. Por tercera vez olió el polvo y se transformó en un pájaro que echó a volar y se posó en la columna central, la más alta, desde donde pudo observar el espacio⁴¹. Ahora *Miyaka* ya sabía que ese polvo era su sabiduría y decidió mandar la candela candescente a viajar por el espacio para trazar el firmamento, para que tuviera todo, para que los seres pudieran habitarlo. *Miyaka* le ordenó que viajara hacia abajo y le hizo salir por el cordón de la vida⁴². Este cordón atravesaba los tres círculos porque nacía en el centro, en el cerebro. Entonces este personaje, convertido en candela, salió por el cordón de la vida, atravesó los círculos y voló repartiendo fuego por las tinieblas y regando chispas de candela en medio de la oscuridad. Los fuegos que salieron de esta saeta fueron otros seres. A ese ser *Miyaka* lo llama *Apitu*, o sea, serpiente lucero. Antes de salir *Miyaka* le dijo que si se encontraba con otro ser tenía que regresar de inmediato hacia arriba. La candela se fue, buscando el punto desde donde volver hacia arriba pero al verlo cometió el error de

⁴⁰ Reproduzco fielmente, en mis palabras y resumida, la narración de Filintro Rojas de su manuscrito (Rojas, 1994) ya que por temas de espacio no podría adjuntar su relato en totalidad. Se trata de un manuscrito, de gran valor, sobre la creación del mundo según los *kurripako* del grupo arawak. Me permito en el presente trabajo introducir citas, referencias, fragmentos y dibujos de don Filintro a quien lamentablemente no pude conocer. Sí tuve acceso a su manuscrito gracias a la amable cooperación de los bibliotecarios de la Biblioteca municipal de San Fernando de Atabapo quienes guardaban en 2009 un ejemplar en su archivo que pude consultar repetidas veces. La labor de su edición y publicación queda pendiente para el futuro.

⁴¹ Este vuelo del pájaro recuerda a un sueño que tuvo el chamán Reymundo y al que me referiré en el Capítulo 3.

⁴² La candela que baja, una imagen que me recuerda a la bajada del Espíritu Santo, cuya principal representación iconográfica, junto con la paloma blanca, es la llama de fuego.

preguntarle quién era él; este objeto no le contestó⁴³, pero la nube candela se transformó en culebra hasta la mitad, la otra mitad se conservó en forma de candela. Al transformarse la nube candela en culebra, ya no pudo retornar, porque sintió el peso de su cola como un objeto visible (Rojas, 1994).

Así pues, una culebra candescente, comparada por el narrador con una “saeta” y denominada *Apitu*, fue dejando trozos de fuego por las tinieblas, que luego se convirtieron en los futuros seres que poblaron el universo. Hay que señalar que la palabra “api” en *kurripako* significa culebra, mientras que en *Baniva* denomina la mano (Civrieux & Lichy, 1950). Una serpiente llameante que, cual una mano, va dibujando con fuego los límites del universo⁴⁴. En el diccionario Piapoco-Español (Galindo, 1993) podemos leer las siguientes definiciones: “*áapi*: genérico para culebra; algunos tipos de arañas y alacranes entran bajo esta denominación”. Podríamos pensar que *áapi* designa en general a los animales ponzoñosos y venenosos⁴⁵. Por otro lado la palabra *ápidu* es explicada así por los autores: “Meteorito, bola de fuego en que se convertían los antiguos para combatir a los *yawirikaizi*. Abuelo de la iguana, estrella fugaz. Lagartija rebalsera” (Ibíd.). Los *yawirikaizi* según los autores son los “abuelos míticos o dueños de los animales del monte y del agua”. Según esta definición estos seres *yawirikaizi* se asemejan mucho a los *máwari*, quienes para los maipure-arawak son los dueños de todos los animales. Igual que el hombre tiene polluelos, el *máwari* tiene a los animales como sus crías, solían enseñarme. Recordemos además la vinculación, a través de sus nombres, de los *máwari* y de la serpiente Mawali que sale de Oeste, de Poniente. *Máwali* o *máwari*⁴⁶, según los mismos autores del diccionario piapoco (Ibíd.) es el espíritu de los animales del agua del que viene todo el mal y las enfermedades a consecuencia del flechazo del *máwari*. Flechar es también el verbo con el que es descrita la actitud maléfica del *máwari* sobre el cuerpo y espíritu de los

⁴³ Un objeto de identidad desconocida, alguien que no establece contacto verbal sino que es nada más su presencia la que moldea el cuerpo sobre el que posa su mirada. Encontraremos esta misma idea más adelante en un relato del chamán Loquiño sobre encuentros en el mundo subacuático de los *máwari* donde la presencia de un objeto sin identificar hace posible la conversación entre dos tipos de gente: la propia y la gente como nosotros, encontrándose vis-a-vis, reconociendo mutuamente la humanidad del otro. Pero para ello, la presencia cercana de un objeto es necesaria, para que ellos mantengan sus papeles de sujeto.

⁴⁴ Un niño repetirá este gesto mitológico y jugando a ser el primer pintor del universo, correrá encima de las rocas del Atabapo para pintar con un carbón en mano –fuego condensado– el primer diseño cósmico.

⁴⁵ En breve veremos que la estructura del universo *kurripako* ordena los diferentes mundos o cielos en varios pisos o escalones, ocupando el cielo *Aapi* (donde viven las culebras) el primer cielo bajo *Jipai*, este mundo (Rojas, 1994)

⁴⁶ Esta indiferenciación que existe entre los fonemas líquidos “r” y “l” es característica de los hablantes de idiomas maipure-arawak

maipure-arawak. Está asociado este verbo también con el *Apitu* lucero, ya que Filintro Rojas lo compara con una saeta, o lo que es lo mismo, una flecha. La culebra llameante va lanzando pequeñas bolas de fuego que irán construyendo la estructura del universo. Pero a la vez, va arrojando enfermedades y cataclismos. Es mejor no señalarla con el dedo, se puede quemar. El *Apitu* enlaza las ideas del origen y nacimiento con la serpiente de fuego, ofreciendo el aspecto dual del pintor bienhechor del universo y el ataque de la serpiente, flechando con sus saetas de fuego.

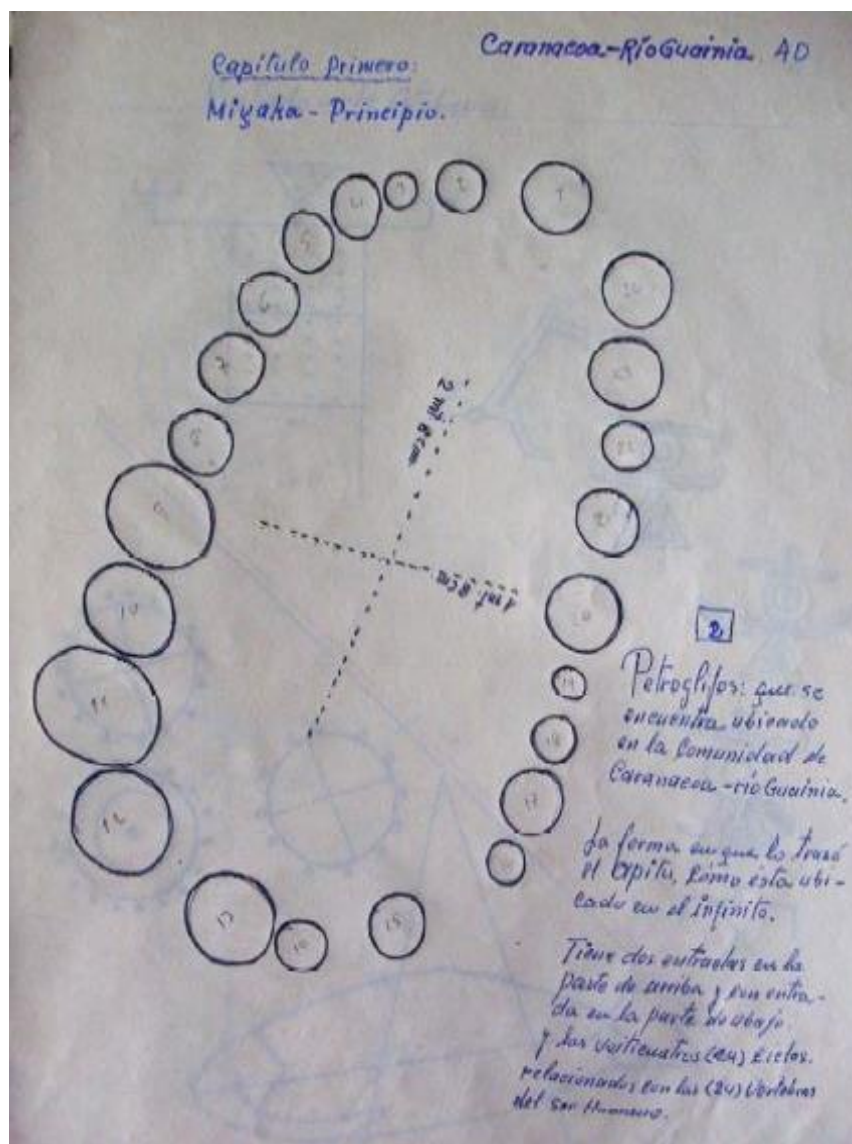


Figura 16. Dibujo del petroglifo en la comunidad Caranacoa del río Guainía representando las vértebras del universo, hecho por Filintro Rojas ⁴⁷

⁴⁷ El texto que acompaña el dibujo dice: "Petroglifos que se encuentra ubicado en la comunidad de Caranacoa, río Guainía. La forma en que lo trazó el *Apitu*, cómo está ubicado en el infinito. Tiene dos entradas en la parte de arriba y con entrada en la parte de abajo, y las veinticuatro (24) ciclos relacionados con las (24) vértebras del ser humano." (Rojas, 1994)

Ahora bien. En la comunidad de Caranacoa, en el curso del río Guainía, se encuentran varios petroglifos de los comienzos del mundo, de esa época mitológica en la que las piedras eran blanditas como la arena y se podía pintar encima de ellas, dejando los petroglifos que a día de hoy se aprecian con las bajadas del nivel de las aguas. Uno de ellos representa el dibujo que hizo la culebra *Apitu* en el universo: veinticuatro círculos que forman una curva cerrada, elipsoidal, de casi tres metros de largo y dos de ancho. Son veinticuatro ciclos, cada uno representando una vértebra del esqueleto humano, según apunta en su manuscrito (Ibíd.) Filintro Rojas⁴⁸. Dicho de otra manera, los trozos de fuego que el *Apitu* iba lanzando formaron el futuro esqueleto del universo, y a la vez, la columna vertebral del ser humano⁴⁹.

No puedo dejar de traer a colación aquí otro petroglifo que contiene veinticuatro puntos y que además ya conocimos al inicio (ver Introducción). Volvamos a la Figura 9, que representa un petroglifo de la comunidad de Pintado en el curso del río Atabapo, posiblemente representando el cuerpo del héroe mitológico Kuwai, hijo del universo. Contamos veinticuatro puntos en el cuerpo y una cabeza, triangular, con tres puntos dentro. Veinticuatro vértebras que, podemos imaginar, son a la vez los objetos candescentes que lanzaba la serpiente *Apitu* y que construyen el esqueleto del universo, ya que, según veremos en breve, Kuwai representa el cuerpo del universo. El cuerpo del universo, que es a la vez un cuerpo humano, vertebrado. Los tres puntos contenidos en la cabeza de este petroglifo podríamos pensar que representan el *Miyaka*, con sus tres círculos compuestos por el resplandor, la candela y la cobertura, encerrando en el centro al seso del universo, como si fuera la médula contenida dentro de un hueso. Y luego las veinticuatro vértebras que forman el cordón de la vida a través del cual la serpiente llameante sale a la amplitud del universo. Un cordón de la vida, o una columna que sujeta la vida. La cabeza de *Apitu* con su cola de fuego, hecha visible tras recibir la mirada de otro ser.

Petroglifos llenos de puntos suelen representar el cuerpo de Kuwai, personaje de central importancia en la mitología maipure-arawak asociado, como ya se ha mencionado anteriormente, con el diablo. El propio Kuwai, de quien se dice que representa el universo,

⁴⁸ “La forma en que lo trazó el *Apitu*, cómo está ubicado en el infinito. Tiene dos entradas en la parte de arriba y con entrada en la parte de abajo, y los veinticuatro ciclos relacionados con las veinticuatro vértebras del ser humano”. (Rojas, 1994)

⁴⁹ La columna vertebral humana, sin embargo, está compuesta por treinta y tres vértebras. Pero podemos contar veinticuatro vértebras hasta el coxis y el hueso sacro. Estos dos son los únicos cuyas vértebras están fusionadas, o sea, no disponen de discos intervertebrales. Son huesos que forman bloques enteros, por lo tanto, indivisibles; son piezas soldadas. Si especulamos un poco, podemos encontrar parecido visual entre la columna vertebral y el cuerpo de una serpiente: las veinticuatro vértebras formarían su cuerpo, y las nueve restantes que forman el coxis y el sacro, de hecho tienen forma triangular y puntiaguda como la cabeza de una serpiente.

nació con un cuerpo lleno de agujeros (Wright R. M., 1998) a través de los cuales emanaba el sonido del universo. La cabeza triangular por su parte también vincula este petroglifo con Kuwai. Karadimas (2012) muestra que este tipo de cara triangular formada por dos ojos y una boca ilustra de hecho los tres ojos simples de las avispas, dispuestos en triángulo y llamados ocelos. Aparecen en la iconografía indígena tukana y arawak en máscaras que representan a Yuruparí y que se usan en los ritos de iniciación de los jóvenes. Por otra parte, el propio Yuruparí para los makuna (lengua del grupo tukano) está relacionado con la abeja, ya que uno de los nombres con los que se le designa, Waiyaberoa, contiene la palabra *beroa* que significa abeja (p.73). Se trata de la designación de una clase, no de una especie en particular, señala Karadimas. También Kuwai está conectado con la abeja lingüísticamente. Basándose en la traducción que ofrece Hill (2009, p.173) de *kuwaiñai* como espíritus-abejas, Karadimas concluye que Kuwai tiene como primer sentido abeja y que representa la forma antropomorfa de un himenóptero, igual que lo hace Yuruparí. Así pues, Yuruparí y Kuwai son personajes que toman sus nombres de una abeja (2012:79). Karadimas además demuestra que más que de abeja, se trata de una avispa parasitoide y que los indígenas usan su ciclo de transformación y modelo de reproducción para personificar a Yuruparí y Kuwai⁵⁰.

Pero *Miyaka* –la materia amorfa y en silencio– sigue en constante movimiento y transformación. Rojas señala que de ella sobrevino otra parte llamada Dzuli, que el autor define como “el pensamiento, o sea el seso” : *Dzuli* (dzu – existencia y Li – movimiento). El pensamiento *Dzuli* va a determinar el funcionamiento de todas las partes y órganos del proceso vital; está en todos los seres existentes. El *Miyaka* es *trino*, uno y tres a la vez: seso, voz y pensamiento⁵¹. Con ellos crea los elementos principales de la vida: agua, fuego, aire de los cuales sobreviven tres seres: *Jipa*, *Pewa* y *Pewaka*, que el autor traduce como piedras⁵², vegetales y animales celestes. *Miyaka* trazó la imagen del ser, el hombre (*Atsia Miyaka*) semejante al principio que perpetúa la vida y la creación. El conjunto de seso, voz y pensamiento, prosigue Rojas, forma una sola materia y esencia, una materia triple, de cuya fuerza se conocen las actividades pero no la fisionomía. Así pues, al principio no había nada, solo la materia amorfa, a la que Filinto Rojas describe como “viva y con siete colores de luz y dos resplandores: Reflejo y Tiniebla”. Recuerda mucho, desde luego, a la imagen de una

⁵⁰ No puedo dejar de llamar la atención sobre este curioso hecho que hace que el nombre latín *apis* - abeja, guarde tanta similitud con el *api* o *Apitu*, predecesor mitológico de este abejorro amazónico, principal héroe cultural de los pueblos del Noroeste Amazónico.

⁵¹ “Trina” es también la cabeza del petroglifo en Pintado, o las columnas que sujetan el firmamento. También lo son los Iñapirrikuli, los grillos que nacen del hueso. En breve lo veremos.

⁵² Las piedras *Jipa* y la piedra *Jipana*, el ombligo del mundo de que emergen la gente, veremos en breve.

serpiente-arcoíris con dos cabezas. Es a esa luz a quien *Miyaka* le encarga, como hemos visto, la tarea de trazar el esqueleto del firmamento: “La luz traza el firmamento formando el esqueleto; en su trayectoria irá dejando objetos incandescentes, las articulaciones del esqueleto del firmamento están envueltas por una capa, Eno Yarruda: significa obertura del firmamento” (Rojas, 1994). Durante su viaje, la luz se convierte en la primera serpiente lucero y con el sonido al transformarse⁵³ todos, todos los objetos toman su forma con la que se quedarán. En el momento en el que acaba el silencio y por medio de un trueno (Vidal, 2003) el principio habla al universo, empiezan las seis etapas de la creación y durante cada una de ellas hablarán los distintos seres. Al transformarse la luz (que es el círculo de la candela) en el *Apitu* lucero, surge la claridad para dar espacio a los nueve cielos del firmamento y así poder permitir la existencia vital de cada objeto existente. La luz y el espacio hacen posible la vida⁵⁴. Se separa la luz de la oscuridad y los nueve cielos o *Linapfi parratuuta* construyen la estructura del universo, como vértebras del esqueleto.

5	KUMATAU	cielo de las nubes Yatua. Pureza
4	CHIWICHIWI	cielo de las tijeretas, aves.
3	WAYURI	cielo de los zamuros
2	MUJIDA	cielo de los aguijones
1	MADEJARI	cielo de las avispas verdes
0	JIPAI	Tierra. Cielo del ser humano.
1	AAPI	cielo de las serpientes o culebras
2	YUPINAI	cielo de los encantos seres
3	EWADA	el cielo dorado
4	UWÁPALI	cielo de la mujer, raíz del firmamento

Esta estructura del universo según los *kurripako* tiene mucho en común con los distintos pisos en los que se divide el universo de los Hohodene (*kurripako*). Robin Wright presenta el dibujo del chamán Mandu:

⁵³ El sonido acompaña cada transformación que tendrá lugar a lo largo del mito creacional arawak

⁵⁴ Este episodio también lo encontraremos contado de otra forma por Loquiño. En general, al leer uno distintos relatos sobre la creación del mundo, da la sensación de que existe un único cuento, pero que se repite y revive en cada cielo o fase distinta de la creación.

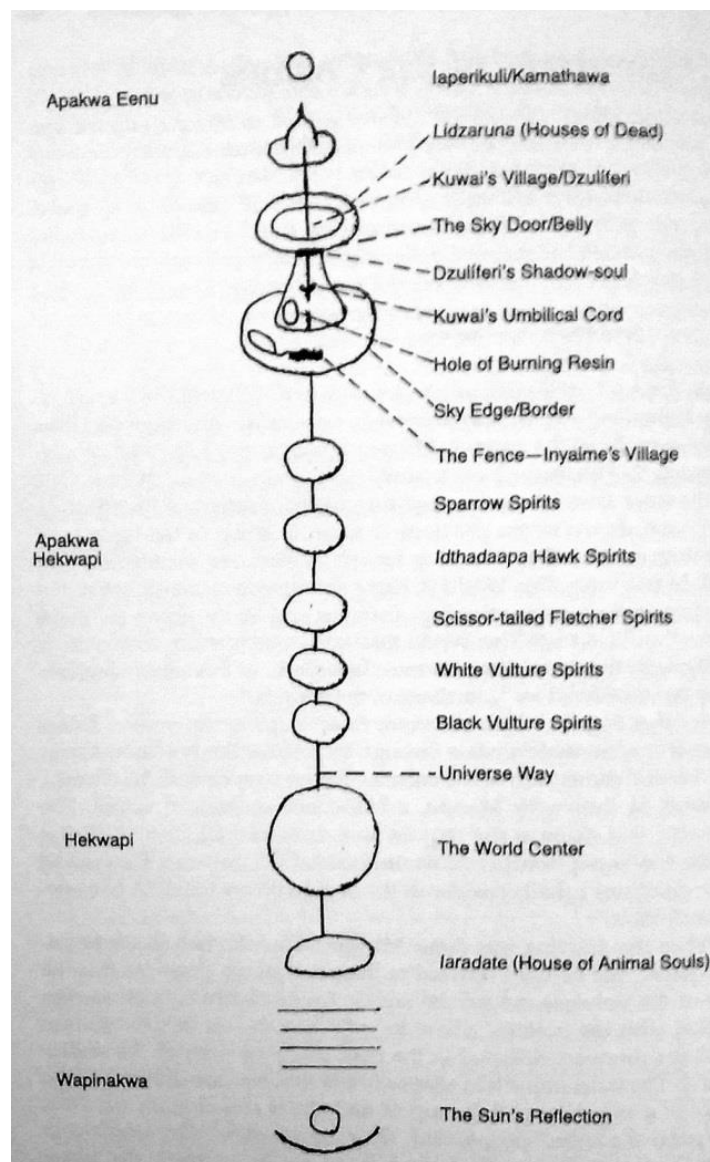


Figura 17. Estructura del Universo según el chamán hohodene Mandu (Wright, 1998:65)

Robin Wright cuenta que al terminar de hacer el dibujo del cosmos, el chamán Mandu “dobló las dos hojas de papel para hacer una forma cóncava de tal manera que la parte más alta del universo, donde se encuentra el sol, pueda claramente verse como conectada con la parte más baja, donde se encuentra el reflejo, como si, dijo Mandu, el sol se reflejara en el río que corre a través del mundo subterráneo”⁵⁵(íbid.). El universo Hohodene también se compone de distintos pisos, pero los mundos o planos son tres principales: *Wapinakwa*, el Lugar de nuestros huesos; *Hekwapi*, Este mundo; *Apakwa Hekwapi*, el Otro mundo.

Pisos del cielo, o vértebras del esqueleto del mundo, hay una idea importante que persiste en todo lo dicho hasta aquí: la del movimiento. El propio pensamiento *Dzuli* contiene en sí la

⁵⁵ La traducción del inglés es mía. Por otra parte, la idea del reflejo es interesantísima e importante y seguirá apareciendo de distintas formas a lo largo de este trabajo.

idea del movimiento. El mundo comienza a situarse en medio de un espacio a partir del movimiento de la candela serpiente. Y desde entonces no ha parado de moverse. El Principio arawak tiene pues rasgos faustianos, ya que todo empezó con la Acción. Movimiento y metamorfosis, cambios constantes. El mito, nos señala Lévi-Strauss, es un sistema en movimiento y perpetua metamorfosis, es un lenguaje. Y es que el pensamiento amazónico demuestra una predisposición al cambio y a la transformación o metamorfosis constante. Los cambios radicales figuran en la totalidad de mitos amazónicos, y allí, señala Münzel, contrariamente a nuestro concepto occidental según el cual mito y cambio constituyen una oposición, en las culturas amazónicas, el mito es el cambio (Münzel, 1995-1996).

Recogiendo huesos

*En las aguas negras siempre está sucediendo algo*⁵⁶

Nacido del hueso. Napiruli o Ñapirrikuli, en baniva y en kurripako respectivamente. Las narraciones acerca de los comienzos del mundo, compartidas por los maipure-arawak, describen, en una de sus etapas o cielos, las aventuras del personaje principal, el Creador, que nació en un hueso. Eran dos o tres personas que salieron del hueso, dependiendo del narrador. Los hermanos fueron criados por una mujer, la abuela, la madrastra o la tía, quien los cuidó, alimentó y protegió de los ataques del padrastro. Este, por la envidia que les tenía debido a la gran sabiduría de los muchachos, intentó en varias ocasiones deshacerse de ellos y matarles. Nunca lo consiguió, ya que ellos siempre se adelantaban a las intenciones del padrastro y terminaban burlando sus intentos. Por fin, convencido de su sabiduría y fuerza, les dejó tranquilos. En general, las narraciones sobre la aparición de Napiruli son las más difundidas entre los maipure-arawak, junto con las de su hijo, Kuwai, asociado también con el Diablo. Tanto Napiruli como Kuwai abren ciclos nuevos en el desarrollo del universo, que hasta entonces, como hemos visto, estaba poblado por personajes como la luz, el resplandor, el sol y las nubes etc. Tras leer y escuchar repetidas veces todos los cuentos de los distintos ciclos y cielos, me parece que cada cielo distinto repite lo ocurrido en el anterior (o inferior, ya que no necesariamente lo que ocurre en otro cielo está ubicado en un tiempo pasado). Hugh-Jones asimismo afirma que de hacerse un análisis más extenso de los mitos, se demostraría que “los diferentes ciclos míticos representan transformaciones de uno en otro y, además, que se podría mostrar analíticamente que los protagonistas son, en mayor o menor grado, ‘los

⁵⁶ Ismaíl Kadaré, Frías flores de marzo, 2001:174

mismos' en cada ciclo" (Hugh-Jones, 2011:225). Como ya he comentado, parece que el propio mito muda de piel y se cuenta a sí mismo de forma distinta, usando lenguaje simbólico diferente en cada cielo para contar una historia que puede resumirse con la palabra *metamorfosis*. Este ciclo que comienza con Napiruli nacido dentro de un hueso, recuerda mucho al ciclo de la serpiente candela que rompía los círculos amorfos para salir al universo y comenzar a viajar⁵⁷. Ahora parece que la materia amorfa ha cobrado imagen y cuerpo más concretos, ya no se trata de resplandor y fuego vagando por las tinieblas, sino de huesos llenos de grillos, insectos y avispa. En el comienzo estaba la idea del budarecito de barro que iba cobrando cuerpo a medida que se le añadía más barro y tierra; el Aritu serpiente rompía los tres círculos y emprendía su viaje, cual una larva que sale de su crisálida. Ahora la larva ya está hecha un grillo, y éste nace dentro de un hueso.

El episodio siguiente es el que me contaban con más frecuencia mis anfitriones cada vez que les pedía historias acerca de los comienzos del mundo. La primera es de don Julián Zandalio, un hombre baniva del río Atabapo⁵⁸.

Bueno, hay varios cuentos, no sé cuál es el verdadero pues, en los kurripakos es diferente, el baniva es diferente, ahora no sé cuál va en realidad pues. Según que comenzó ese Napiruli con un huesito, mejor dicho lo tenía según, bueno asimismo cuando comenzó yo creo será, lo tenía una mujer, ella ya sabía que iba a nacer Napiruli allí. Por eso que le dicen en kurripako Iñapirrikuli porque él nació en un hueso, eso significa así: iñapi en kurripako hueso, por eso que le dicen Iñapirrikuli. Bueno, según que... no sé si es verdad, pero un grillito chiquitico se metió en ese huesito, pero la mujer siempre según que lo tenía allí. Ahora el marido según le pone cuidado, ella iba siempre a verlo pues, iba siempre a ver por el huequito. Ahora el marido dijo qué será que ella tiene y mientras ella duerme se fue a mirar: ¡coño!, un grillito, un grillito estaba dentro del hueso, él dijo ese un grillito será que le dicen que no tiene hijo, le dicen nawegdo. Nawegdo es una especie de mujer que no tiene hijo, claro, ella tiene marido pero nunca... Ella lo quiere pero... Ella lo quería como hijo. Él lo fue a agarrar, pero sonaba el hijo, lo agarró, lo picó: ¡tzas!, coño, se partió, y lo tiró, y la mujer estaba pal puerto. Llegó y allí fue, cada ratico ella iba a mirar. Ella fue a mirar y nada, no estaba. Coño, ese maldito que lo mató, que ella dijo, ella lo buscó, mejor dicho apenas el grillito la ve según que chilló, él miró así como su mamá, ella lo fue a mirar. Coño, su barriga se iba arrastrando, de ese que hay en el conuco, grillo según, se partió por aquí, la tripa salió. Cuando ella llegó él chilló así como yo estoy aquí pues y llegó arrastrándose, ella lo fue a mirar, coño, allí lo agarró. Agarró aguja, lo cosió, lo remendó mejor

⁵⁷ En general, la idea de una serpiente primordial, acuática o terrestre (aunque vemos en el manuscrito de Rojas que es también celeste) es muy difundida, evidentemente, en los pueblos amazónicos, leemos en "Common traits of Brazilian Indigenous Religions" de Münzel: "A terrestrial and an aquatic serpent constitute a prototypical origin category, together with larva spirits whose crysalids state illustrates the readiness of spirits to undergo metamorphosis" (p. 35)

⁵⁸ Julián Zandalio, Santa María de Mavacal, 14 de mayo de 2008

dicho, por eso que se ve el grillo aquí como cosido por la barriguita donde según... Coño, yo no sé qué, yo creo que... Ella era así por lo menos como la Virgen será yo creo, para los viejeros, esa misma la Virgen yo creo. Ella lo agarró, ella lo cosió, ahora ella lo fue a meter en tinaja de barro, le llevaba todo verdura: platanito, mapueycito, todo verdura. Se formó según, iba criando, ya se formó según como una persona, chiquitico, pero remendado ya. Ese siempre lo tenían, bueno los dos, eran dos, ella los tenía pa'llá ya estaban ya gente. – ¿Los tenía dentro de la tinaja? [*pregunta mía*] –Sí, claro, ya grandes pues. Esos son mis hijos que ella dijo. Bueno, claro, el marido, no, lo miró gente, aha bueno, está bien, gente pues, vamos a criarlos pues, se formaron así, como ocho años. Pero él los tenía rabia pues, una vez les dijo: miren, mis hijos, vamos... él los quería matar pal monte, pero ellos sabían ya. Él nos quiere matar, estaban pendientes. Estaban tumbando el conuco, tumbaban ese palo pa casa de ellos, ellos ya sabían, mejor dicho dejaban como una sombra por allí, él miraba y decía estaban allí. Caía el palo, allí están. Terminaron de tumbar el conuco, yo no puedo más, vamos a quemar el tumbado, en eso yo los voy a quemar aquellos. Él estaba buscando manera pa matarlos. Cuando estaba ya, dijo: muchachos, vamos a quemar. Vamos, que le dijeron, según que agarraron lo que decimos yagrumo, de aquella mata blanca, dos pedazos. Pa qué quieren agarrar eso, les preguntó. No, pa nosotros pa juguete. Pero ellos ya sabían. El viejito dio la vuelta con la candela. Allí mismo tiraron el yagrumo en el medio, dos pues. Se vinieron mejor dicho por aire, no sé cómo se vinieron, rápido. Los viejeros ya dicen como Jesucristo. Ellos sabían, lo tiraron: tuum, tuuum: ya reventaron la barriga que se explotó. Listo, yo ya los maté. Pero era el yagrumo. Ya ellos estaban ya pa la casa. Ya se vinieron, hijos, que les dijo su mamá. Sí, pero el viejo que nos quería matar, pero nosotros tiramos dos yagrumos en medio del tumbado, y él espera hasta que reventó. Cuando estaba apagando la candela él dijo yo voy a ver, a lo mejor allí están los huesos. Y nada, aquí explotaron, él dijo, mira y nada ni hueso ni nada. A lo mejor se quedó como polvo. Volvía alegre, yo los maté, joder. Llegó aquí y estaban los muchachos tranquilos bañando en el puerto, je je je, bañando allí. Ellos estaban alegres, ya sabían, mejor dicho, él dijo por dónde se escaparon será. Porque él miró que ellos estaban en el centro, porque cuando llegué aquí ellos escaparon de allí, él pensó. El yagrumo estaba allí, le dio la vuelta. Apenas él llegó, se escaparon de allí, llegaron, no se dejaban los dos nunca, bañándose, estaban bañando tranquilos. Maldita será, dijo él, yo no puedo joderlos, asimismo duraron estos muchachos y hasta se formaron hombres. Hasta allí llegaron ellos. Este pedazo yo no sé más cómo sigue p'alante es larguísimo, hay varios cuentos pero no se sabe cuál es la realidad.

El relato que sigue pertenece a don José Antonio, hombre kurripako eje del río Guainía⁵⁹.

Napirrikuli, bueno según los viejeros él viene saliendo del hueso, por eso que Napirri – del hueso, Napirrikuli, nace del hueso. Según él fue quien lo pintó hace tiempo. Bueno, el cuento de Napirrikuli, me sé una parte. Sabes que según había un viejo, antes, antes, que fue a encontrar un hueso, entonces según que allá oyó como algo de gusano, sacó el hueso y lo guardó, de allí salieron esos

⁵⁹ José Antonio, hombre kurripako evangélico, comunidad de Paloma en el alto Atacavi, 29 de septiembre de 2009

gusanos que tienen en el centro se formaron como un niño, se formó unos niños, bueno ese es un cuento, yo no sé si es verdad, entonces según que ese viejo salió como enemigo de ellos, de los niños, porque ellos según que mejor dicho saben más que el viejo, entonces los antepasados ya sacan la historia de Napirrikuli, le pusieron el nombre de Dios, pa los viejeros se llama Napirrikuli, pa los evangélicos es Dios, por ejemplo El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, de allí viene Napirrikuli, su hermano y otro. Napirrikuli es el propio, es el jefe de ellos, después viene el Dzuuri, después viene Jáitali. Ellos son mejor dicho, este es el que comanda a las dos personas, Iñapirrikuli, aunque los tres tienen sabiduría igual, pero él es el jefe de ellos. Hasta que un día el viejo que lo encontró ya le tenía rabia pues porque ellos sabían más que el viejo, ya sabía el viejo y ya los muchachos lo dominaban, lo que él pensaba hacer ya lo hacían los muchachos primero. Hasta que un día tumbó una montaña para hacer conuco, entonces le dijo a la mujer: yo mataré esos muchachos. Mandó a prender candela allí en el medio del conuco, entonces el viejo prendió alrededor del conuco y se quemaron los niños allá. No sé si es verdad o mentira, no sé, según que por la sabiduría que tienen ellos cargaban un palo por aquí que se llama yagromo, dókori en kurripako, eso tienen igualito de caña tienen una cosa así y adentro tiene hueco, tiene otra cosa y así, entonces eso cuando se quema cuando se revienta suena igualito a un tiro: paaaas, suena cuando se parte. Entonces los muchachos la sabiduría que tiene su hermano Dzuuli entonces él llevó dos, tres pedazos de eso, cuando vio que la candela lo tenía ya regó todo, tiró ese palo y salieron por allí, él estaba pendiente a ver si reventaba la barriga, al rato ya empezó paas, paaaas, paaaas, tres veces, estamos listos, ya los maté a todos, ahora sí voy a mandar a todos los que quiero, voy a ser responsable de todos porque ya nadie me va a molestar más, entonces al rato se fue pa la casa y los niños estaban tranquilos allí, bañando en el río, se puso más bravo todavía, porque no pudo matarlos, entonces pensó bueno qué hacemos, hasta que un día fueron a cavar un cachicamo - armadillo, (alidali), según en una cueva así grande y el cachicamo estaba allá abajo, entonces les mandó métanse allí dentro como Uds. son pequeños métanse allí los tres, entonces el que iba adelante estaba pasando la tierra hasta el último y entonces lo recibía aquí el viejo, entonces los muchachos iban pasando la tierra, entonces el viejo la agarraba, entonces cuando él pensaba que ya estaba listo para matarlos pa ponerles la tierra por encima, comenzó a meter así un palo, según que cargaban, por la sabiduría ellos sabían que él pensaba hacer el mal, entonces el hermano Dzuuri llevó onoto (pijimapa), según que Dzuuri les dijo el viejo nos quiere matar otra vez, entonces llevaron esto, cuando llegó el palo allá, untaron esa cosa, el onoto es rojo, entonces el palo salió rojo, lo untaron con eso y el palo salió igualito que una sangre, ya está, ya los maté, tapó bien la tierra, lo pisó y se regresó para la casa. Al momento que llegó allí estaban tranquilos en el puerto jugando y bañándose, después el viejo todavía más bravo, de allí sí los dejó tranquilos, no les siguió molestando más, como ya estaban más grandes...

Bien, antes de empezar a comentar estas dos versiones, hay que contestar a una pregunta importante. ¿De dónde procede en primer lugar el hueso del que nacen los hermanos? Ninguno de mis dos interlocutores ofrece una respuesta. La encontramos en las versiones

recogidas por Wright y Hill, quienes coinciden en que el hueso es la consecuencia de un acto violento cometido en los inicios de los tiempos. Hill señala que según los Wakuénai el hueso formaba parte del dedo del asesinado padre de Iñapirríkuli (Hill, 2009:XI). Wright, a su vez, indica que Iñapirríkuli nació del hueso de una persona devorada y desmembrada por los jaguares voraces que vagaban por los montes en los comienzos del mundo (Wright, 1998:29). Añade que según algunos narradores, los tres hermanos son comparados con las tres falanges de un dedo. Según la versión de Keruaminali recogida por Wright, en el inicio casi todos los seres primordiales, Duemieni, fueron asesinados y devorados por manadas de animales predadores. Del hueso aparecieron tres hermanos y fueron criados por una mujer que, dependiendo de las versiones, es la abuela o la tía. Después de varias transformaciones los muchachos se convierten en hombres.

In the beginning the Duemieni, /Another people killed them. /Long ago, long ago. /They killed all of them, all of the Duemieni, /Before them. /Then this one, the stepfather of the Duemieni, /[called] Enúmhre, /Threw away a bone, [...] /It falls in midriver below. /Then, she was crying, their grandmother, /She cried... /On returning Enúmhre hears her. /He tells her, his wife /To go fetch the little bone. /She gets a fishnet, /She takes a gourd and goes, /They [laperikunai] appeared for her. /They transformed into shrimp. /a bone appeared for her, they made noise inside /She catches the bone and takes it back in the gourd. /she carries it and sets it on the hearth, /Below her hammock. /Then the shrimp transform into little crickets (Ibid: 30-31)

Este inicio, ausente en las versiones anteriores recogidas en Mavacal, es importante por varias razones. Por un lado, ubica el hueso como parte de un cuerpo que ha sido desmembrado y devorado por animales predadores. Por otro lado, convierte a Napiruli/Iñapirríkuli en el superviviente de una previa catástrofe que acaba con el mundo y sus gentes. El mundo, tal y como existió antes de Napiruli, fue extinguido, ya que todos los seres primordiales fueron asesinados y devorados de forma violenta, en un acto de predación agresiva. Nada más ese trozo de hueso se salvó. Napiruli representa, podría decirse, la memoria encapsulada del mundo anterior, flotando a la deriva del tiempo, a la espera de ser rescatada, pescada. De esta cápsula precisamente surgirá la nueva vida y con ella, un mundo regenerado y transformado. Los tres hermanos (o dos, según las versiones), han ganado en sabiduría y astucia. Parece que el ciclo se repite ya que ahora es su propio padrastro, el jefe de todos los animales (por lo tanto, el jefe de estos mismos animales que causaron la muerte de los antecesores de Napiruli) quien intenta deshacerse de los hermanos, procurando matarles repetidas veces y de distintas formas. Pero, todos los narradores insisten en ello, los muchachos son muy sabios. Tan sabios que pueden predecir cada uno de los pasos de su padrastro y adelantarse a sus actos. Con su aparición empieza un nuevo orden que renace del

caos y de la violencia, y se reafirma y vuelve más estable a medida que los jóvenes van superando las pruebas y se van volviendo mayores. Wright señala que el hueso, tirado por el jefe de los truenos y de los animales río abajo, en medio de la nada, se convierte en vehículo o contenedor que transportará a los tres seres que salvarán al mundo (Ibíd.). De esta forma, sugiere Wright, el hueso es el primer símbolo del nuevo mundo.

Pero en este acto de tirar el hueso al río hay algo más. Se trata, en mi opinión, de un acto marcadamente fecundador, y como tal, sexual. En las primeras dos versiones, la que presenta Wright y la de don Julián Zandalio, tenemos una pareja de ancianos que no tienen hijos, un hecho que es narrado y percibido como una ausencia o carencia. La anciana es *nawegdo*, infértil, afirma don Julián, no puede tener hijos, aunque quiere. Un estado de infertilidad y de *asexualidad* en el que los roles de género no encuentran la forma de definirse y realizarse como tales. Esta indefinición e infertilidad que marca la vida de la pareja se extiende al mundo entero, carente ya de los seres primordiales Dueimeni, y dominado por animales predadores voraces. En la versión de Keruaminali la abuela llora quizás no solamente la ausencia de unos hijos propios, sino la pérdida de todos los hijos, de todos los seres primordiales. Un mundo yermo y estéril, caótico y post-apocalíptico que llega a su fin cuando el hombre tira el hueso al río. El hombre fecunda las aguas de las que la anciana rescata a sus futuros hijos. Hombre y mujer obtienen sus roles, el mundo vuelve a reproducirse. No olvidemos que el hombre es también el dueño del trueno. La fuerza del trueno descargada en el río produce vida. El hueso es lanzado con fuerza río abajo y marcará el inicio de una vida nueva, igual que el trueno descarga su energía y desata la tormenta. Trueno y agua, dos fuerzas antitéticas, se funden en un acto cósmico de regeneración y de esta unión nace la sabiduría⁶⁰. Las aguas, símbolo femenino y materno por excelencia, son purificadoras y generadoras de vida, ya que el mundo entero y todos los seres que lo habitan surgieron de las aguas primordiales, como veremos más adelante. Son, pues, el génesis, pero también la muerte, ya que recogen los huesos de tantos cuerpos desmenuzados y devorados. Bajo ellas, recordemos, se encuentra otro mundo, el Wapinakwa, “el lugar de nuestros huesos”⁶¹.

En la versión que nos ofrece Wright es la mujer quien baja al río para rescatar de las aguas el hueso, dentro del cual y bajo sus cuidados se gestará la nueva vida. Del espacio de las aguas,

⁶⁰ Más adelante veremos cómo una parecida unión antitética se da en las vivencias personales del chamán Reymundo (Loquiño) y cómo, en sus relatos, un personaje llamado Pentecostés baja del cielo para casarse con una muchacha del mundo de las aguas

⁶¹ Es en las aguas o debajo de ellas, en el mundo subacuático, donde viven los *máwari*, esa otra gente tan parecida a los arawak, cuyo principal objetivo es atraer a las personas a su mundo, encantarlas con hechizos, seducirlas.

simbólicamente femenino, la mujer recupera lo que le pertenece: sus crías, sus hijos. De manera similar, recordemos, la mujer recupera el barro del fondo de las aguas para construir el budare donde cocinará el alimento de la vida.

Este acto mitológico de rescatar el último hueso que queda de los seres devorados (gente o animales, al principio “todos eran gente”, ya que al comienzo de los tiempos todos los seres – animales, plantas y personas- compartían el mismo origen humano común) y posibilitar así la procreación, encuentra su expresión hoy en la vida cotidiana de los maipure-arawak. La mujer, siempre la mujer, se encarga de recoger todos los huesos del animal que ha alimentado a su familia y guardarlos hasta la mañana siguiente cuando los lanzará al río, devolviéndolos a su espacio, al “lugar de nuestros huesos”. Este movimiento, ahora cotidiano, se refleja en aquel acto mitológico, representa su acción recíproca con la que la mujer arawak corresponde a aquella otra mujer de los comienzos del mundo que crio y cuidó del hueso que quedaba de los seres que habían sido devorados, cazados. Aquella primera mujer era a la vez una mujer persona y animal, ya que, no sobra repetirlo, en los comienzos de los tiempos, todos los seres compartían el mismo origen ontológico, había una indistinción ontológica entre animales y personas. Hoy en día es la mujer arawak quien se preocupa de cuidar de los huesos de los animales cazados con los que se ha alimentado su familia. Al lanzar los huesos al río, la mujer arawak se los devuelve a la vez a aquella otra mujer –mujer persona y mujer animal-, quien la espera desde su orilla mitológica para volver a rescatar el huesito del que nacerán sus crías, las de ella y las de todas las mujeres, personas y animales. A la vez, al devolver los huesos de los animales a las aguas, al “lugar de nuestros huesos”, se les devuelve a sus dueños el estado ontológico de indistinción con las personas, ya que en Wapinakwa los huesos son siempre “nuestros”. El animal, habiendo sido deshumanizado y convertido en presa de la que se ha alimentado una familia, ahora es devuelto a sus orígenes, se le vuelve a reconocer su estado de afín, de gente, pues sus huesos son tratados con respeto. Entre los shawi de la Alta Amazonia encontramos una práctica muy similar que se basa en la ideología del intercambio o compensación en la que la mujer devuelve al animal a su condición de “gente” mediante la recogida y protección de sus huesos (González Saavedra, 2013:156).

Hemos visto que hoy en día son las mujeres y no los hombres quienes tiran al río los huesos del animal desmembrado y devorado. Mientras tanto, la tarea de pescar es casi exclusivamente masculina. Ahora bien, fijémonos en cómo es rescatado el huesito por aquella primera mujer: Wright señala que a través de una red de pesca, y una totuma: utensilio relacionado por excelencia con el hogar y la cocina, la totuma es el cucharón de calabaza con el que la mujer brinda yucuta, y reparte sancocho. Recordemos que acto seguido, una vez trasladado al espacio del hogar, el hueso será guardado bajo una olla de barro. Parece pues

que este primer episodio mitológico recoge el camino completo del animal que es sustraído de su espacio para convertirse en una cría de la mujer: ahora ella es su dueña. La atención por estas crías que llaman ya a su mamá desde el hueso y que crecen dentro de la olla, así como el cumplimiento cuidadoso y estricto del ritual de la comida, en esencia son los mismos cuidados: de una *dueña* hacia una *cría*.

Volvamos a la red de pescar con la que es rescatado aquel primer hueso. Mientras hoy en día cazar es una labor exclusivamente masculina, la pesca deja un espacio, aunque pequeño, para la mujer. Ésta a veces puede pescar, si se trata de una actividad compartida entre todos durante viajes de varios días río arriba o río abajo, que incluyen también la visita de los conucos más alejados, recolección de yuca y demás cultivos o frutos. La pesca entonces suele ser un acto compartido entre todos y se realiza con redes que son recogidas por igual entre hombres y mujeres, o con barbasco que emborracha los peces. Pero aparte de estas pescas colectivas que suelen preceder grandes fiestas, la mujer puede realizar a solas labores de pesca siempre cerca de la comunidad, sin abandonar el espacio doméstico. Normalmente baja al río con una red –mucho más tupida que la que se usa en las pescas masivas de red con boyas–, y a falta de ésta, un mosquitero. Lo tira al río –desde el propio puerto donde suele lavar la ropa y desde donde suele tirar los huesos de la noche anterior–, y recoge pececitos pequeños y camarones que luego se comen principalmente por los niños. Estas actividades son raras, se realizan o bien cuando escasea del todo la comida, o bien por diversión. Nunca la pesca femenina en solitario y con red fina es considerada como una fuente de comida de verdad, y ni siquiera es ofrecida a los hombres. Los camarones y peces pequeñitos que la mujer logra sacar con su red son preparados como merienda para los niños, o para las propias mujeres y vecinas. Así pues, pescar con mosquitero, que no es otra cosa que una fina red de pescar, es tarea únicamente femenina. Los hombres pescan con anzuelo, trampas (cacure), arpones: con herramientas más agresivas, más predatoras. En la misma versión que recoge Wright, cuando la mujer baja al río con su red y con su totuma, se encuentra con el hueso y dentro de él unos camarones haciendo ruido para llamar su atención.

La red de pescar, a diferencia del arpón o el anzuelo, no es una herramienta de predación. Viene simbolizando la matriz femenina más o menos desde el Paleolítico: la red como “matriz hilandera del nacimiento, del destino y del tiempo” (Baring & Cashford, 2005:89). Señalan asimismo las dos autoras que el diseño de la red se pintaba en las estatuas de la diosa serpiente, la de las aguas inferiores, o en recipientes para contener el agua, “pudiendo simbolizar la matriz acuosa de la vida, la “red” cósmica en la que se contiene toda forma de vida” (Ibíd.). Sin embargo, no hace falta irse al Paleolítico para establecer la conexión entre la red y la matriz femenina. Las mujeres arawak ponen mucho cuidado en no pasar por debajo de

la cabuyera⁶² de una hamaca extendida y colgando mientras estén embarazadas, ya que el bebé se les enredará. Ahora bien, este miedo se explica precisamente con la similitud que establece el pensamiento maipure-arawak entre la red del chinchorro y la matriz femenina, que podrían enredar al bebé, o sea, retenerlo dentro de sus mallas. Esta analogía entre una y otra red, la que envuelve el bebé y la que envuelve a la persona en su sueño, se establece a través del pez raya, por doble partida. En primer lugar, se trata de una cuestión de “traducción perspectivista”, en término de Viveiros de Castro. Lo que en el mundo que habitan mis anfitriones se ve como pez raya, en el mundo de las gentes que viven bajo los ríos –mundo que pertenece a otra perspectiva, a la perspectiva de otros: la de los *máwari* o la *gente como nosotros*– es usado como cabuyera del chinchorro (ver Capítulo 2). La cabuyera para los arawak es formada por los hilos que se añaden posteriormente a ambos extremos del tejido y que permiten que el chinchorro se abra, que se extienda. La cabuyera de los maipure-arawak o la *propia gente*, tiene como referente empírico en el mundo *máwari* no una parte del chinchorro sino el pez raya. Dicho de otro modo, una misma palabra –cabuyera– tiene múltiples referentes: en el mundo arawak es una parte del chinchorro, mientras que en el mundo *máwari* es el pez raya⁶³. La traducción perspectivista, consistiría pues, según Viveiros, no en descubrir el referente empírico común de dos diferentes representaciones lingüísticas, sino en hacer explícita la equivocación implicada en imaginar que cuando aquellos que pertenecen a otro mundo ontológico utilizan la misma palabra que nosotros, piensan en la misma cosa que nosotros (entiéndase la *propia gente*). Se trata, pues, de una misma palabra (cabuyera) y dos objetos que vienen de dos mundos distintos: una parte del chinchorro y el pez raya. Pero estos dos objetos, son *vistos* bajo la misma única perspectiva: *como* cabuyera. Por tanto, cuando mis anfitriones afirman que para los *máwari* la cabuyera es la raya, hacen explícita la equivocación que supondría pensar que cuando hablamos de cabuyera, *todos* pensamos en los hilos añadidos posteriormente al tejido de chinchorro y que sirven para colgarlo y darle apertura. He subrayado antes que la raya *es usada como* cabuyera por los *máwari*, y es precisamente este uso diferente que se le da *allí* lo que hace posible la equivocación. No se trata tanto de una cuestión de *visión*, sino de uso, de funcionalidad que se le otorga al objeto. La raya *usada como* cabuyera por el *máwari* se transforma en cabuyera cumpliendo su función de colgar el chinchorro *máwari* (el chinchorro para los *máwari*, dicen,

⁶² La cabuyera del chinchorro es formada por los hilos de los dos extremos que acaban en un nudo del que se cuelga la hamaca y cuya función es dar envergadura al chinchorro, permitir que se abra.

⁶³ En el capítulo 3 veremos (siguiendo a Aparecida Vilaça) en más detalle esa capacidad de gente ontológicamente distinta, como lo son los *máwari* y los arawak, la *propia gente*, de hablar el mismo idioma.

es la propia culebra de agua). Los mismos objetos dotados de diferente funcionalidad: estamos ante una cuestión de orden, antes que de percepción. Los diferentes usos ordenan los objetos, y los seres, de diferente manera, les otorgan diferente intencionalidad⁶⁴.

Pero lo anteriormente dicho no nos es suficiente para explicar la conexión entre la matriz femenina y el pez raya. Para ello necesitamos recurrir a un episodio del mito maipure-arawak, compartido prácticamente por todos los pueblos que conforman este grupo, el episodio siguiente concretamente es Warekena, de la monografía de González Nández sobre el pueblo warekena.

Dzuri detectó por medio del tabaco que la cría del Napiruli se encontraba dentro del vientre de Mápirríkuli pero existía un gran problema: Mápirríkuli no tenía sexo y en consecuencia tampoco tenía canal de nacimiento. Dzuri les aconsejó -y así lo hicieron-, que colocaran a Mápirríkuli en la laguna en cuclillas simulando la forma de un cacure y le pidieran a los peces que la desvirgaran. De todos los peces que se ofrecieron el único que pudo hacerlo fue el mataguaro (linícha; no identificado. Es un pez de color rojo que simboliza la sangre derramada por Mápirríkuli al momento de ser desflorada). *Átu* y *áchi* llevaron a Mápirríkuli a un cañito afluente de las cabeceras del río Isana. Allí, en un gran raudal que recibe el nombre de *yuruparí* en lengua yeral, nació el Kúwe. Tan pronto nació, los hombres lo escondieron en el monte. Cuando Mápirríkuli se despertó lo único que vio fue su placenta, no su hijo. *Átu* y *áchi* sabían que éste no era el niño que había dado a luz Mápirríkuli y arrojaron la placenta al río convirtiéndose en un raya (*nátuli*; *Potamotrygon - hystrix*). El rapto de Kúwe lo hicieron unos hombres, y desde muy pequeño sólo hombres lo cuidarían.⁶⁵ (González Nández, Los Warekena, 2014)

Don Rafael, hombre baniva, me contaba la primera parte de la siguiente manera:

Napiruli, la mujer de él no tenía la parte, antes la mujer no tenía la parte, bueno ese es un cuento, no por naturaleza, sino cómo te digo, cuento de indígenas será, yo no sé cómo... bueno entonces, él buscó quien hiciera eso pues, entonces él buscó ese agujoncito rayadito así, ese que le dijo Napiruli pa que le hiciera favor hacerle la parte de la mujer, ah bueno, entonces agarraron la mujer y la abrieron, en un caño así según, la abrió la pierna así, para que el pescado llegara y la fundara allí pues, bueno, entonces llegó y no hizo nada, tú sabes que el piquito así de pequeñito así, rosadito, no entró, no hizo nada, bueno, fueron a buscar ese mataguaro, ese sí, ese sí que llegó y lo rompió pues, lo rompió, por eso está puro sangre, así rojito, por eso que le dicen virgador, de ese tiempo según que viene la parte de la mujer, por eso el mataguaro grande sale así rojito entero. (Rafael Dupa, 15 de abril de 2010, Santa María de Mavacal)

⁶⁴ Pensada como cerveza de mandioca, la sangre es usada por el jaguar como tal, si recurrimos al famoso ejemplo de Viveiros.

⁶⁵ Mápirríkuli es el nombre warekena de Amaru, su nombre Baniva y kurripako

También los kurripako cuentan a grandes rasgos el mismo episodio del cuerpo cerrado y sin sexo de Amaru, la primera mujer, que finalmente fue abierto por el pez mataguaro tras encargárselo Iñapiríkuli. La sangre que fluyó con la apertura del cuerpo formó curvas al caer de la piedra donde estaba sentada Amaru. Kuwai ya había nacido, pero Amaru no lo sabía, ya que Iñapiríkuli lo había escondido de la vista de su madre. Dejó la placenta en el suelo donde esta se transformó en el pez raya, como esos que encontramos hoy en el río (Hill, 2009:117).

La abertura del sexo de Ámaru y el nacimiento del hijo de Iñapiríkuli, Kuwai, abren un nuevo ciclo: el mundo entero se abre y ensancha (Wright, 1998). Recordemos que la función de la raya de abrir y ensanchar la encontramos de manera implícita en su uso como cabuyera del chinchorro máwari. Ya dijimos que la cabuyera sirve para ensanchar el chinchorro, y la raya, que es la antigua placenta que sale del cuerpo abierto de Amaru, a su vez abre y ensancha el nuevo mundo. La raya, pues, es el resultado de la apertura forzada de un cuerpo cerrado, sin sexo, un cuerpo retenedor. Una vez abierto, nacerá de él primero un cuerpo excesivamente abierto, el de Kuwai que estaba lleno de agujeros por los que sonaban los ruidos de todo el universo, y este arrastrará consigo la placenta que se transformará en la raya. La relación entre el aparato genital femenino y la raya aparece en más mitos americanos (californianos o de América del Sur) que hablan de una retenedora vaginal (Lévi-Strauss, 1986) y que comparan el cuerpo del pez con el útero, y la cola, con la vagina (p.104).

Bien, la mujer pesca con su red el hueso a la deriva y acoge en su red/matriz a su cría. Aunque vemos que en la versión de José Antonio es el hombre quien encuentra el huesito y no la mujer, el cuidado posterior por parte de la mujer a las crías que coloca debajo de una olla de barro, sí que podría interpretarse como un período de gestación. Pero don Julián ofrece un detalle significativo e interesante. El huesito que cuida la anciana lleva dentro un pequeño grillo, cuyo propio nombre en baniva, *nawegdo*, es también la palabra que se utiliza para denominar a la mujer sin hijos, según señala el narrador. Los días pasan y la mujer cuida de ese grillito chiquitito escondido dentro del agujero del hueso, los dos permanecen *nawegdo*. Pero llega el primer cataclismo: un día el marido aplasta el hueso, haciéndolo pedazos y partiendo al grillo. Ese ¡tzas! con el que el narrador describe la catástrofe inicia un nuevo tiempo: el grillo malherido tiene que ser remendado por la mujer. Hasta ahora ella no había hecho más que ir a mirarle a través del huequito, pero esta convivencia no la había convertido todavía en madre propiamente dicha. Remendar al grillo malherido y rehacerlo con sus propias manos y esfuerzos pone fin a ese estado infértil del *nawegdo*: por un lado el grillo es transformado por las manos de su mamá quien lo remienda dejándole marcas de la aguja. Pero por otro lado, la mujer también deja de ser *nawegdo* para convertirse en madre: los cuidados por la cría lo hacen posible. Es una mujer *nawegdo* que se comporta como madre de sus crías, y es este

comportamiento, esta función nueva que desempeña en su vida, lo que le otorga el rol de madre. Don Julián compara a la mujer del mito arawak con la Virgen María, la madre por excelencia, quien antes de acoger al hijo de dios también era *nawegdo*, sin hijos. También ella tenía un cuerpo cerrado, virgen.

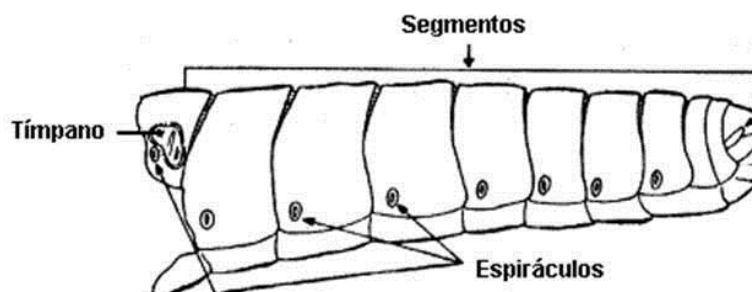


Figura 18. Parte del tórax de un grillo

En la imagen se aprecian los agujeros que tiene cada uno de los segmentos que forman el cuerpo de un insecto. Sirven para respirar, son los orificios que dejan entrar el aire. Don Julián nos dice que aparecieron cuando la mamá del grillo remendó con aguja su tripita aplastada, son los agujeros que se quedaron tras ser cosido. Pequeños segmentos del cuerpo del grillo, dispersados y sueltos, cual vértebras esparcidas por las tinieblas del universo. La mamá recoge los trozos aplastados de su hijo y los reúne para convertirlos de nuevo en un cuerpo completo, enhebrándolos con su hilo. Las tripas vuelven a su sitio, los segmentos se unen el uno al otro y todos ellos a la madre mediante ese acto remendador, sanador, gestante. Y revividos a través de esta suerte de cordón umbilical, los nuevos niños son depositados en el útero de barro. No en todas las versiones, sin embargo, se trata de un grillo. A veces son gusanitos los que asoman de su hueso, cual crisálida. Lo importante, de todas formas, no es la especie animal en sí, sino su capacidad de metamorfosear.

La tinaja de barro en la que la mujer mete el grillo remendado sugiere dos ideas principales, que realmente son una misma. El lugar cálido donde se gestarán y formarán como personas las crías de la mujer: la tinaja como el lugar de cocción de las primeras personas, y a la vez, y por tanto, el útero materno –un útero de barro– donde crecen y se desarrollan. La idea de un primer útero de tierra es característica asimismo del pensamiento mitológico de los Miraña para quienes la gente primordial proviene de un gusano ideado por el creador y que crece dentro de la tierra, en la primera matriz terrestre (Karadimas, 2008).⁶⁶

⁶⁶ Este receptáculo de tierra recuerda al compartimento dentro de la colmena, hecha de barro, donde se crían las avispas y que sirve para esconder a Kuwai, recién nacido, feo y peludo (Karadimas, 2012:79). Aquí nos encontramos con otro ciclo anterior al de Kuwai, ya que Iñapiríkuli realmente es el padre de

Esta idea de la olla en cuyo interior se cocinan las personas la encontramos en otra fase (piso o cielo) en la que los niños nacidos del hueso han crecido e intentan dar con los primeros seres. Filintro Rojas narra el episodio en el que Napirriku (nacido del hueso) y su tropa de poderosos chamanes liderada por *Dzuli* quieren crear a la primera gente dándoles forma y cuerpo a los dibujos que van saliendo en las rocas a medida que *Dzuli* va soplando encima de ellos humo de tabaco⁶⁷. Han emergido pues esos dibujos de la gente, pero no se han levantado todavía, y cuando sí lo hacen parece que no tuvieran volumen. Soplando, *Dzuli* intenta insuflarles la vida, el peso de la materia. Durante varias transformaciones seguidas crean primero a unos espíritus sonámbulos pero al no quedarse contentos los transforman en unos seres de doble fisionomía, en gente animal que tenían cola. Para establecer cuál es su verdadera fisionomía *Dzuli* ordena cavar un hueco en la tierra, convirtiéndolo en una especie de olla⁶⁸. En la olla vierten un polvo llamado *maini* que echa a hervir y cuando ya está del todo hirviendo *Dzuli* se va al Poniente desde donde tira a la olla a esos seres, mientras su hermano los espera en Naciente donde emergen tras un largo trayecto:

“Napirriku vio que estos “damina” (espíritus visibles) son espíritus sonámbulos. Él no los quiere de esta forma y los transforma en “Pewakada”: animal. Esta transformación consiste en que son seres de doble fisionomía a los cuales los llamó “Pewanaiki”: gentes animal⁶⁹; tenían cola. Le pregunta a *Dzuli* ¿qué hacemos, *Dzuli*? *Dzuli* le contesta: hay que buscar su verdadera fisionomía. Así lo hicieron: Ordenan a Kalien hacer un hoyo en el suelo y Kali saca “maini”. Este maini lo echan al hoyo y Gerri lo derrite con su energía. Cuando estaba ya bien hervido el maini en la olla, Napirriku le dijo a *Dzuli*: Usted los lleva al Poniente⁷⁰ y Ud. los tira al maini hirviendo. Yo lo espero al Naciente. *Dzuli*, Kali, Gerri al lado poniente. Napirriku y Kalien al lado de Naciente. Así empezaron: *Dzuri* y sus acompañantes ordenan que se tiren al pozo hirviendo. Ustedes brinquen, estos objetos brincan al pozo hirviendo. Desde el poniente van hasta naciente donde Napirriku les espera. Allí Napirriku los saca con “wawapeti”. (...) En el Naciente llegan después de un largo trayecto por la vía de “Mainña” con su cara definitiva (Rojas, 1994)

Kuwai. Pero no podemos obviar la similitud de las escenas: insectos antropomorfos que se crían dentro de recipientes de barro.

⁶⁷ El propio acto de soplar humo de tabaco representa en sí un proceso de cocción, como ocurre durante los ritos de iniciación donde el chamán *cocina* los primeros alimentos para los iniciados, a la vez que sopla el humo encima de ellos mismos, cocinándoles también, como veremos en breve.

⁶⁸ La “olla de Napiruli” es hoy una piedra en el curso del caño Lemi (González Náñez, Mitología Guarequena, 1980:71)

⁶⁹ Naiki es el la palabra con la que se denominan las personas, la gente, en general. Esa gente puede ser de distinto tipo, Naikipuruta por ejemplo es la abuela piedra, que también es gente.

⁷⁰ De la relación entre Poniente y Naciente e Izquierda y Derecha, como rasgos de un culto solar en la cultura warekena, ver (González Náñez, 1980:39 y siguientes)

Así pues, estos seres primordiales primero fueron espíritus *sonámbulos*. Con esta palabra castellana los describe don Filintro. Se comportarían, si nos atenemos al significado que le damos en castellano, *como* despiertos estando dormidos, o lo que es lo mismo, andarían en sueños. Sabemos que *andar* en sueños es la principal característica de los chamanes y además, esos viajes en sueños propician precisamente el contacto con seres ontológicamente distintos. Los *máwari*, esa gente como nosotros, siempre buscan “dormir” a la gente con quien se encuentran. Ese sonambulismo, o mejor dicho, un mismo comportamiento durante el día y la noche, una indefinición entre el estado de vigilia y de sueño, no parece que agradara a *Dzuli* e *Iñapirriku* quienes por tanto decidieron volver a transformar a los espíritus sonámbulos. Así dieron con las gentes-animal de doble fisionomía⁷¹. No nos extraña esta concepción que diluye las fronteras entre la animalidad y la humanidad, ya que, sabemos, al principio, en el origen de todo, todos eran gentes: animales, plantas, estrellas en el cielo, o gusanos. Todos eran gentes, aunque no mostrasen todavía su cara definitiva. Había que buscarla. La única forma de dar con la verdadera cara, según *Dzuli* y su tropa de chamanes poderosos, era *cocinar* a aquellos “gente-animal”, ya que solo de esta manera podían hacer sus caras, dárselas, producirlas⁷². Para sacar a la luz su verdadera fisionomía les tiraron a la olla hirviendo desde Poniente y les esperaron que emergieran de Naciente. Así lo hicieron, recorriendo el mismo trayecto que el sol. La cara definitiva es la que sale de Naciente, la que nace del Este, con la luz del sol⁷³. Se acabó con el estado de indefinición, los seres dejaron de ser sonámbulos, el día se separó de la noche, emergieron las caras definitivas de las gentes. Ahora ya hay poniente y naciente, por lo tanto, hay noche y día, luz y oscuridad. Y estas son las condiciones necesarias para que la gente pudiese ver su verdadera fisionomía⁷⁴. Del caldo cósmico de la noche aparecen a través del agujero de Naciente no solamente las caras verdaderas, las propias caras de la primera gente, sino la propia luz. Por otro lado, sabemos que la luz y la oscuridad ya fueron creadas. Lo que no

⁷¹ Un concepto que se acerca mucho a la idea del dividuo del que hablaremos en el Capítulo 4.

⁷² Producción de seres humanos, desde los tiempos mitológicos hasta el día de hoy sigue siendo un esfuerzo colectivo. Hoy en día no les tiran a la olla de *Napiruli* con el *maini* hirviendo pero sí comen picante.

⁷³ Nos encontramos otra vez con los dos polos opuestos, Poniente y Naciente. Recordemos que en Poniente, según los *katawishí*, se ubica el arcoíris *Mawali*, y en Naciente su hermano gemelo *Tini*. Veremos en los próximos capítulos la importancia de estas dos caras, una en Naciente y otra en Poniente, que se relacionan en términos de verdad e impostura.

⁷⁴ Recordemos este episodio de búsqueda de la cara verdadera y definitiva, ya que en breve, en el próximo epígrafe de este mismo capítulo, veremos otro episodio mitológico parecido, que narra la distribución de los papeles entre todos los tipos de gentes que existían en el origen de todo: plantas, animales, personas y piedras. Todos ellos eran gentes al principio, y fue necesario poner orden y otorgar los papeles a cada uno, su comportamiento verdadero. El encargado de poner orden en medio de este plasma ontológico, sin límites ni fronteras entre unas gentes y otras, fue *Kuwai*, o *Yuruparí*.

había era Poniente y Naciente, los huecos por donde entrasen y saliesen. La diferencia entre una pareja y otra radica precisamente en el movimiento. La luz y la oscuridad no pueden convertirse en poniente y naciente si no es porque existe movimiento, rotación o traslado de la luz de un lado para otro. De hecho, es por ello porque los primeros seres son descritos como sonámbulos. La luz y la oscuridad existen pero no hay nada que las separe una de la otra: ni el comportamiento de la gente –gente sonámbula, anda de noche como de día– ni el movimiento. Así pues, es necesaria la acción. Hay que hacer una olla a la que tirar a la gente-animal con dos propósitos: obtener sus caras, pero también obtener la cara del día y la de la noche. Los seres son dobles e indefinidos e, igual que la luz y la oscuridad, existen a la vez, sin distinguirse. Antes de proseguir con la gente que sale cocinada y con cara desde el hueco de Naciente, ¿y ese agujero?

Son importantes los huecos en los cuentos y en la vida arawak. Generalmente se ubican en las rocas grandes a lo largo de los ríos, y conectan este mundo con el mundo subacuático de los *máwari*, la gente como nosotros. Loquiño cuenta que el mundo de los *máwari* está a unos veinte metros debajo de esta tierra y mucha gente ha sido llevada allí a través de esos agujeros⁷⁵. Los warekena ubican el mundo de las tinieblas, anterior a la aparición de Napiruli bajo las lajas y las piedras que forman el raudal conocido en lengua yeral como "Yuruparí cachoeira"(González Nãñez, 1986). Este lugar se encuentra en Jípana (Wapúi en lengua yeral), raudal del río Aiarí que es afluente del Isana en el Noroeste amazónico de Brasil. La zona del raudal, señala González Nãñez (Ibíd.) tiene la peculiaridad de poseer una gran cantidad de pequeños cráteres u "ollas" y se dice que de esos agujeros salieron las diferentes etnias

⁷⁵ Mi familia hablaba a menudo del peligro de uno de estos huecos, ubicado en la piedra del Zamuro, justo al lado de la casa de doña E. Mujer Baniva de unos setenta años, nacida en el río Guainía, doña E. llevaba ya muchos años viviendo en la capital de Amazonas, Puerto Ayacucho, en el barrio de Quebrada Seca que tenía fama de peligroso y violento. En varias ocasiones a lo largo de los cuatro años de mis viajes me quedé viviendo en su casa por períodos cortos y recuerdo que los taxistas se negaban a entrar en el barrio por miedo a ser atacados y me dejaban en la avenida de al lado. Conocí de cerca los casos trágicos de tres muchachos de la familia –sobrinos y nietos– de menos de veinte años. Dos fueron asesinados a balazos y a quemarropa en la puerta de su casa (en ocasiones distintas) y al tercero, el más afortunado, le tuvieron que amputar una pierna tras haber sobrevivido a una balacera. La violencia y la inseguridad en la que vivían las familias del barrio se debían, según decían, al daño que fue echado dentro del agujero de la piedra de Zamuro. El propio marido de doña E. había sido llevado a través de ese mismo agujero al mundo *máwari*. Hay que aclarar que los *máwari* no son los causantes del daño, éste es fruto de la brujería encargada como venganza. Los *máwari*, quienes a pesar de no tener ombligo son así gente como nosotros, son los seductores por excelencia y a pesar de que el prolongar la relación con ellos acaba inevitablemente en la muerte, seducen al ser humano con la promesa de experiencias pasionales y eróticas difíciles de rechazar. Es por eso que el marido de doña E. se fue con su amante *máwari*. Comentaré en detalle todo esto en el capítulo "Gente como nosotros".

amazónicas, incluso los criollos, gracias a la ayuda de Napiruli. En breve volveremos a las ollas de Jípana.

Pero ahora me interesa ese hueco en Naciente que aparece en varias narraciones, independientes una de la otra. Don Reymundo, Loquiño, ofrece una versión interesante sobre cómo apareció. Ahora bien, no intento insinuar que se trate siempre de un mismo agujero, de hecho no se trata de establecer la ubicación objetiva de un único agujero mitológico, sino de señalar que en dos narraciones independientes aparece un agujero en Naciente del que asoma alguien a un mundo nuevo; este hecho por sí solo es más que interesante y digno de formar parte de la misma cadena de ideas. Así pues, una tarde mientras teñía fibras para tejer una wuapa (cesto), Loquiño me contó una serie de sucesos que involucraban al diablo, a una mujer que se metió dentro de él e hizo sonar su corazón y un agujero que fue cavado en la tierra, como de tres metros de ancho. Se metió dentro del hueco y salió en otra tierra, salió aquí mismo. Ese hueco según los relatos de Loquiño está en Leticia, y ésta a su vez, al ladito de Naciente.

Reymundo: Tres metros de ancho ese hueco que *covó* (cavó), lo *covó* de Leticia para salir pa' cá. Ese se *cova* dice así y va subiendo así pues, parece que sale aquí en esta tierra, donde el principio de la tierra mismo; se metió y lo *covó* para salir ya en su tierra de aquí. Allá donde se metió a *covar* era otro mundo, como esos japoneses que están en otro mundo.

M.V.: ¿Leticia pa dónde queda, don Reymundo?

Reymundo: Pa'llá mismo, cerca de Naciente. *Covó* ese hueco grande, grandote, tres metros de ancho, dice, para salir pa' cá en esta tierra de él... Allá donde se metió a cavar para salir acá era otro mundo, eso era otro mundo ya...

M.V.: ¿Otro mundo del otro lado del hueco?

Reymundo: Aja, así pues, mira cómo estos japoneses ahorita están del otro mundo ya, dicen. Por eso que cuando se oscurece para nosotros así, para ellos allí está de día, pero pa nosotros está oscurísimo, porque nos quedamos será atrás de la tierra, atrás de tierra y el sol alumbrando pa'llá.

De las palabras de Loquiño se desprende la idea de lo trabajoso que era ir cavando ese agujero. Y claro, se trataba de abrir un hueco en el mismo mundo. Esa descripción, insistente, del acto de cavar y abrir agujeros, es parecida a la que usan mis anfitriones al relatar el momento (que comentaremos en breve) en el que la persona llamada Avispa (Karimatu) subió al último piso del cielo portando un gusano en la boca para seducir con él a Kuwai, agasajarlo y persuadirlo de que baje y empiece a soplar la primera comida a los iniciados. De hecho Avispa fue elegido precisamente por su capacidad de *fundar* los pisos del cielo, o sea, de ir agujereando y atravesando las distintas capas del universo. Fue subiendo piso tras piso, abriendo agujeros por su camino, portando siempre el gusano. Subió, penetró en el cielo de

Kuwai, le depositó el gusano, y tras comérselo, Kuwai finalmente descendió. Un movimiento vertical, de abajo hacia arriba y viceversa, es también característico de las relaciones entre los maipure arawak y los *máwari*, dicho de otra forma, la gente *propia* y la gente *como nosotros*. La gente *propia* suele bajar al mundo *máwari* bajo las aguas, allá es también donde van sus huesos. Los *máwari*, en cambio, son sacados, salen al mundo, o simplemente emergen de las aguas a veces para charlar.

Por otro lado, esta idea de salir de un agujero en la tierra (o en la piedra) es absolutamente fundamental en el pensamiento maipure-arawak, formando el eje de sus mitos de los comienzos del mundo. Según la versión del chamán *kurripako* Luis Gómez, recopilada y ofrecida por Omar González (2007:57), la primera gente fue sacada del agujero de la piedra Jípana, que es conocida como “ombligo del mundo” y está ubicada en el raudal Jípana del río Aiarí, afluente del Içana en el noroeste amazónico de Brasil. El Creador Iñapirrikuli, nacido de un hueso, iba nombrando a la primera gente que era jalada por los cabellos y sacada a la superficie a través de unos agujeros en las piedras.⁷⁶

“El mundo era pequeño cuando comenzó Iñapirrikuli. Sentado en una laja, en Jípana, empezó a nombrar las gentes que eran sacadas de los buracos (huecos) en la laja de la cachivera (raudal) por las dos mujeres a quienes él había creado: Manuádzarru (o Mainiwádzarru, la “mujer avispa”; lengua òjo y fratría hohodeni) y kamajérru (lengua òjo, fratría waríperi-dakénai). A estas mujeres las había sacado Iñapirrikuli de la piedra de Ámarru (Ámarru – Jípada) o Piedra del Primer Mundo, situada hoy en medio del raudal Jípana. Cuando Iñapirrikuli sopló y sacó a estas primeras mujeres tenía un pie en Jípana y otro en el caño Guaraná (...). De ese buraco u olla, las sacó y las llevó a una piedra más arriba, lugar donde estas mujeres comenzaron a sacar a las gentes jalándolas por los cabellos, también de otro buraco en Jípana llamado Énu-jyépuní (laja de Ámarru u ‘ombligo del mundo’”. (González Nãñez 2007:57)

Lo particular del mito creacional *Baniva*, sigue González Nãñez, es la idea de una roca o piedra primigenia en donde residía el Creador – Napiruli (Iñapirrikuli) quien se movía dentro de ella en medio de la soledad y la oscuridad. Esta piedra está ubicada, según hemos comentado más arriba, en las cabeceras del río Isana en el raudal de Jípana y toda el área es conocida como “el ombligo del mundo”. En ese raudal comenzó no solo la etno-génesis de las

⁷⁶ Hoy en día la gente sigue *sacando* a otra gente de debajo de los ríos. En las historias amorosas con las muchachas *máwari* los hombres a menudo hablan de *sacar* a su novia. Los agujeros que unen el mundo de los hombres con el mundo subacuático de los *máwaris* son, puede decirse, ombligos del mundo que permiten una conexión vertical –escalar o descender– con los otros mundos (Ver Omar González, Mitología *warekena* y el papel onfálico de los *máwari*). No deja de ser curioso que los *máwaris*, la gente a la que hoy las personas humanas sacan a través de los ombligos del mundo, se caractericen precisamente por la falta de ombligo.

sociedades maipure sino la de otros pueblos como los tukano, caribe, witoto, tupí, nukak-makú y otros pueblos independientes lingüísticamente. Entre los pueblos maipure-arawak que se originan allí están los *kurripako*, *baniva*, *warekena*, *tariana*, *baré*, *yavitero*, *piapoko*, entre otros. Desde Jípana comenzó la gran expansión maipure-arawak por lo menos hace 7.000 años antes del presente (Ibíd.).

Pero en el ombligo del mundo han ocurrido más cosas. Según Robin Wright (2015:127) el “ombligo del mundo” es la roca llamada Hipana donde está inscrita la historia del nacimiento de Kuwai, hijo del Creador Iñapirrikuli quien envió su conocimiento al cuerpo “cerrado” de Ámaru dejándola preñada. Hoy en Hipana se encuentra un agujero grande y redondo (de unos tres metros, diría Loquiño) desde el cual originariamente ascendió el sol al cielo antes de que existiera el tiempo. De este mismo agujero emergieron los primeros hombres. Esta versión de Wright confirma, pues, la idea de que el agujero desde el cual sale el sol, el agujero del Naciente, es de donde nace también la primera gente, así como el propio Kuwai, el llamado diablo e hijo de Napiruli y Ámaru. El ombligo del mundo, el lugar de nacimiento por excelencia.

Un dato especialmente interesante acerca del ombligo del mundo, que confirma esta idea del ombligo como el lugar de nacimiento, lo aporta Filinto Rojas. Según su escrito, el nombre de la piedra Hipai, además de ombligo significa también vulva en idioma *kurripako eje*. Este significado ofrece una visión nueva: el mito creacional que sitúa el origen común de los maipure-arawak en ese agujero llamado ombligo del mundo, es a la vez el canal de nacimiento del que todos emergen a la luz. El mito cuenta el propio nacimiento del mundo, a través del primer agujero, a la vez ombligo y vagina. Podríamos volver ahora a leer el fragmento con el que iniciábamos esta primera Parte, el mismo en el que Loquiño compara al mundo con un budare. Parece que lo que tenemos es la versión *interna*, desde dentro: el mito cuenta su propio nacimiento. Estaba en la oscuridad, no podía moverse, y de repente decidió hacer una grieta para ver la luz: ¡ras!, y vio la luz. ¡Ras! Y nació Iñapirrikuli. Y tiró de los pelos a las personas. En otro episodio de manera parecida, con un movimiento que abrió el cuerpo cerrado de su madre, Kuwai salió a la luz. En breve lo veremos en más detalle.

Abandonemos un momento el ombligo-vulva y volvamos a la idea de las gentes-animal que son tiradas al pozo hirviendo para salir de Naciente ya con su cara hecha, definida. Más que indefinición tenemos un estado de totalidad (que viene a ser lo mismo) que abarca la humanidad y la animalidad. Las gentes que emergen de la olla en Naciente, muestran su cara *verdadera*, nos dice el narrador. Como si la otra fuera una cara impostada. Sus fisionomías fueron encontradas tras haber sido sometidos a cocción. Cocinar, nos indica este episodio, significa poner frontera entre las dos ontologías, la humana y la animal, poner fin a la

indistinción original entre ellas⁷⁷. Si, por otra parte, aceptamos que la cocción dentro de una olla o budare es la imagen mitológica a través de la cual el pensamiento arawak expresa la gestación, entonces, el estado de indistinción es el propio proceso de cocción, o dicho de otra manera, el viaje que realizan los seres de cara humana y animal hasta asomar del otro lado con su cara definitiva. El parto del niño representaría esta obtención de la cara propia y definitiva, mientras que la otra –la cara animal, hemos de imaginar– permanece oculta. Dicho de otro modo, el período de gestación representaría la diferenciación ontológica del ser, la separación de sus dos caras una de la otra⁷⁸.

Más arriba vimos cómo la mujer arawak, al tirar los huesos del animal al río, lo que hace es devolverle al animal su estado de indistinción ontológica con las personas. Ahora estamos ante el episodio mitológico que nos cuenta el paso opuesto, y previo: el de la diferenciación ontológica. Un proceso que repite la mujer a diario mediante el ritual de cocina. Al cocinar la presa, la mujer realiza esta diferenciación en el estado ambiguo del animal-gente, va en busca de su cara verdadera y, mientras el proceso de cocción lo realiza la mujer arawak quien ocupa la posición de la persona humana, la cara verdadera con la que emergerá de la olla este animal que es a la vez gente, tan solo puede ser la cara animal. Cocinar es fijar la pertenencia a una única ontología, establecer y asegurar un único posicionamiento dentro de esta escala ontológica movediza que abarca todas las caras y todos los tipos de humanidad y animalidad. Es más, en el momento en el que el animal es cocinado y su cara definitiva –definitiva precisamente por ser cocinada, sustraída a la posibilidad de seguir transformándose, carente ya de acción– lo sitúa en un ámbito desplazado fuera del ámbito de las gentes, queda establecida también la posición ontológica de las propias gentes, o sea, de aquellas personas que se alimentarán de este animal. Al cocinar el animal y al servirlo como alimento a su familia, la mujer a la vez *cocina* a sus familiares, y a sí misma, otorgándoles una única cara, la verdadera. La diferenciación ontológica se realiza por doble partida: para que emerja la cara animal del otro, es necesario que se haga visible la cara humana propia. La gente propia, veremos en detalle en el Capítulo 5, son aquellas que comen juntas la comida de todos, las que comparten la misma comida, y poseen por tanto, un mismo grado dentro del termómetro ontológico.

Esta olla mitológica de cocción también forma parte de la serie de contenedores, en el amplio sentido de la palabra, de los que a lo largo de los distintos episodios mitológicos los protagonistas tienen que salir. Robin Wright señala que el tema de encontrarse muy cercano a

⁷⁷ Me recuerda al concepto de *dividuo*, traído por Aparecida Vilaça

⁷⁸ No por ello, sin embargo, está asegurada ni dada por hecha la cara humana del recién nacido

la muerte dentro de algún tipo de contenedor y lograr salir de él, y por lo tanto, salvarse de la muerte, es común en el pensamiento mitológico baniva (1998:40). Señala también que estas escapadas de los espacios cerrados son siempre acompañadas por fuertes ruidos que hacen añicos los contenedores y que representan el nacimiento y el renacer a la vida nueva. Hemos visto ya un primer contenedor: el hueso del que salen los grillos, una vez que este se hace añicos por el golpe que le da el padrastro. Por otro lado, el palo de yagrumo (*Cecropia* sp.), nos cuenta José Antonio, tiene un hueco dentro: podríamos pensar que es una especie de hueso en el que se mete la médula del mundo renacido. Los muchachos se meten dentro del palo hueco, igual que entraron antes en forma de gusano dentro del hueso. Aparte de estar hueco por dentro, otra característica del palo de yagrumo es que explota al quemarse, provocando un sonido duro. Al escuchar los tres sonidos el padrastro pensó que eran las barrigas de los jóvenes las que habían reventado⁷⁹ y se fue creyendo que había conseguido matarlos. Ya sabemos que no fue así y que por su astucia y sabiduría, lograron sobrevivir, saliendo por el hueco del palo: un nuevo renacer. Esta escena del mito es representada en los rituales de iniciación de los hombres adolescentes a quienes se les presentan por primera vez las flautas que simbolizan el cuerpo de Kuwai (Yuruparí) y de las que, durante el rito, tienen que ser expulsados (Karadimas, 2010) (Hill J. D., 2009). El parecido entre las dos escenas, la mitológica y la ritual, es evidente y establece una conexión entre las flautas, construidas con la palmera paixuba y el palo de yagrumo que, debido a su oquedad, se parece a un hueso o un tubo. Volveremos más adelante con la relación que se establece entre estos dos palos.

Otra anotación es necesaria. Los muchachos escapan de la muerte por fuego haciendo una sustitución, un reemplazo: no son sus cuerpos los que se quedan encerrados en el círculo de llamas, sino tres palos de yagrumo que *hacen las veces de* ellos. Al quemarse en las llamas, los palos –muchachos impostados– explotan como si fueran las barrigas de los jóvenes. La función

⁷⁹ El momento en el que la barriga del muerto revienta es algo a lo que mis anfitriones le prestan importancia. En sus relatos sobre muertos siempre subrayaban si el cadáver tenía ya su barriga reventada o todavía no. En una ocasión nos encontrábamos en lo alto de la roca del puerto de Mavacal viendo cómo el río traía el cuerpo de un narcotraficante que llevaba un par de días muerto. Uno de los pocos comentarios que acompañaron su lento paso río abajo seguido por nuestras atentas miradas, era de Duri: “¿Por qué no le ha reventado todavía la barriga?” Y luego: “¿Por qué, María, el ser humano tiene un olor tan feo? ¡Y eso que todavía no le había reventado la barriga!”. Casi pareciera que ese momento en el que revienta la barriga pone fin, de forma definitiva, al ciclo de vida, marcando el inicio de una nueva etapa, remendada y cosida. El cuerpo deja de ser cuerpo cuando revienta su barriga: se salen sus tripas, igual que las del grillo cuya barriguita fue partida en dos. Nunca supimos si el cuerpo del narcotraficante anónimo terminó por reventar. Muchas fueron las historias que le acompañaron hasta que salió al gran río Atabapo. Allí perdimos sus pistas, y su olor. ¿Lo habría encontrado su madre para pescarlo de las aguas oscuras con su red, remendarlo de nuevo, coserlo con aguja y cuidarlo en un útero de barro?

de un palo como sustituyente de los propios muchachos, una función de impostor, la volveremos a encontrar en otra escena, perteneciente al ciclo de Kuwai, donde los muchachos a los que se ha tragado Kuwai son reemplazados por figuras esculpidas esta vez en palo de boya (*Maloueta glandulifera*), vestidas y pintadas, para hacer creer a Kuwai que siguen con vida.

La tinaja de barro es otro contenedor que se suma a la lista y posee, además, otra connotación, quizás menos clara en el caso de los demás contenedores. Vuelta al revés, puesta lejos -“los tenía pa’llá”- la tinaja ofrece un ambiente cerrado, oscuro, aislado, lejos de las miradas. Recuerda el aislamiento al que son sometidos los adolescentes durante los ritos de paso: las muchachas que menstrúan por primera vez deben permanecer recluidas, encerradas dentro de cabañas construidas para tal fin en las afueras del caserío. Se les construye una casa lejos del pueblo, se les encierra dentro y se les somete a estricto ayuno, no pueden comer ni carne ni pescado, tan solo se les permite beber un poco de yucuta. Dentro de esa “olla”, alejados del trato con los congéneres y de la luz del sol, permanecen varias semanas *cocinándose*, haciéndose personas, propia gente. Una vez que abandonan ese espacio cerrado y oscuro, el chamán sopla la primera comida y va nombrando y soplando tabaco sobre toda clase de pescado y carne que comerán por primera vez tras la iniciación. Se trata de un proceso ritual de cocción de los animales y del pescado, mediante los cantos y rezos del chamán y el humo del tabaco. Pero, a la vez, son los propios iniciados quienes están siendo sometidos al proceso de cocción dentro de sus ollas de barro, alejados de la vista de sus congéneres, *pa’llá*. El objetivo de los rituales de iniciación, de la reclusión y el ayuno, es establecer la frontera ontológica con el resto de gentes, posicionar a los adolescentes dentro del grupo de gente humana, gente propia. La práctica de cocinar los alimentos por medio de los cantos chamánicos es descrita por Hill para los Wakuénai, quienes también, señala el autor, cocinan ritualmente a los iniciados, alejándoles del estado de crudeza en el que se encontraban antes de someterse al ayuno ritual:

“The initiates fast on manioc flour mixed with fruit juices and water for a period of one week to a month. The owner of sacred *malikai* chants ends the period of fasting by performing a long series of songs and chants over a pot of hot-peppered, boiled meat (*karidzamai*). In this series of performances the chant owner names all the species of fish, aquatic and forest animals, and birds in order to cook them, to get rid of their rawness so that the initiate will be able to eat them without harm. At the same time the chant owner uses the ritual whips (*liwanapu eenu*) to “beat the rawness out of” the sacred food by tapping them on an overturned manioc basket that covers the food. Following this chanting and rhythmical tapping with the sacred whips, the chant owner gives advice in a ritually aggressive speech that leads up to a ritual whipping across the initiate’s back. The

initiates are ritually “cooked”, an act that marks the successful completion of the ritual fast and passage into the intermediate status of recent initiate. For female initiates, the chants owner must continue to blow tobacco smoke and chant over each new species of plant and animal food as it enters her diet for the first time since the ritual fast.” (Hill J. , 1984:535)

Semejante relación entre el momento en el que los hermanos salen de debajo de la tinaja y el paso a la vida adulta la encontramos entre los Baniwa. Robin Wright sugiere que los contenedores son el lenguaje específico que usa el mito para transmitir la idea de cambio y crecimiento. Así pues, salir de un contenedor –la olla mitológica o la del rito de iniciación– significa la reintegración de los seres transformados a la sociedad. Salir del hueso, prosigue, correspondería al paso de la muerte a la vida; salir de debajo de la tinaja es el momento de paso de la adolescencia a la vida adulta, y por último la salida explosiva desde el palo de yagrumo representa el paso de la mortalidad a la inmortalidad (Wright R. M., 1998:38). Hueso, tinaja y yagrumo se van rompiendo como crisálidas de las que van asomando, con estrépito, los seres metamorfoseados.

Así pues, dentro de esa crisálida de barro permanecen los grillos hasta convertirse en muchachos, grandes ya, sus hijos. Pero es en el momento en que el marido les *mira* cuando realmente se hacen gente, por primera vez el narrador les llama *gente*. Son los cuidados de la madre, pero también la mirada del padre –el que será su enemigo– lo que termina por convertir en gente a los muchachos⁸⁰. De hecho, la primera vez que el narrador los llama “gente” es apenas después de que hayan recibido ya la mirada de su padrastro. La mirada hace la gente. Y también la cola de serpiente. Recordemos que el momento en el que *Apitu* se convierte en culebra llameante es al recibir sobre sí mismo la mirada del otro ser con quien se encuentra en medio de la soledad del universo. A través de su mirada siente cómo el peso de la visibilidad se convierte en cola de culebra. De manera similar, los muchachos se vuelven

⁸⁰ Este momento es importante porque parece que casi se trata de la explicación, con lenguaje mitológico, de la teoría del perspectivismo según la cual, recordemos, es la cercanía entre cuerpos lo que hace posible la transformación, explicada por los pueblos arawak con las palabras en castellano “volverse gente”, “volverse jaguar”. Uno se “vuelve” gente cuando está viviendo entre gente, en su cercanía y bajo su cuidado. No es la metamorfosis o transformación corporal la que hace posible el cambio de perspectiva, sino al revés: y ésta se produce cuando los cuerpos intercambian sustancias y fluidos: comida, semen etc. La cercanía entre los gusanos y sus padrastros hace posible que finalmente, bajo sus cuidados (o amenazas, en cuyo caso se trata incluso de una cercanía corporal extrema, al aplastar el padrastro a los gusanos) los muchachos “se vuelvan” gente. Es más, el hecho de que el narrador reconoce que el padre les ve como gente, señala que ya todos forman parte de la misma ontología. Porque, todos se ven a sí mismos y a sus congéneres *como* gente y ven a los demás como animales. Reconocer a los muchachos *como* gente, no nos indica qué tipo de gentes son el resto de la familia, sabemos con casi seguridad que son insectos, himenópteros, pero sí nos indica que ya todos ellos comparten mirada y perspectiva, comparten ontología.

visibles como gente en el momento en el que reciben el peso de la mirada de su padrastro. Hasta aquel momento habían permanecido encerrados para sus ojos, aislados y apartados bajo una tinaja, lejos de otras miradas más allá de la de su mamá.

Crece bajo una tinaja de barro, cual en un útero materno, es una idea que se muestra de forma clarísima en el relato de Durifá da Silva. Es un episodio con el que acaba el gran relato del comienzo del mundo arawak y narra la vida en el edén de Adán y Eva quienes vivían desnudos, pero no sentían pena (vergüenza)⁸¹, sabían hablar con todos los animales con los que compartían el jardín⁸². Hasta que el diablo, personificado en la serpiente, tentó a Eva a comer de una mata prohibida. Como castigo las mujeres embarazadas antes de parir, tenían que ponerse en el borde de una sepultura: caían, durante el parto, o bien dentro o fuera. Si no hubieran comido de esta mata, el parto habría sido fácil: los niños crecerían bajo una ponchera. El fragmento siguiente es el final de la historia sobre Adán y Eva, que a su vez me fue contada al final de la historia del comienzo del mundo arawak. Reproduciré el resto más adelante, de momento me interesa traer a colación este trozo en el que se describe el embarazo bajo la ponchera.

Porque si fuera Adán y Eva no cometían esos errores, nosotros, así como la niña me la dieron me la crío pues es mía⁸³, si queremos un hijo varón lo fuéramos hecho de barro, lo hacemos de barro un muñequito⁸⁴ y lo metemos debajo de una ponchera, ras, listo, nosotros los hombres, lo metemos

⁸¹ En el relato de él Adán y Eva se convierten en cuerpos sexuados, les salen pechos y vello púbico al comer la manzana. Es un ejemplo de cómo la comida “hace” el cuerpo, lo moldea, lo convierte en humano, en tal y como está ahora. Antes, ellos no tenían cuerpos humanos, arawak, ya que no tenían senos. Es interesante este momento también desde el punto de vista de cómo en el momento en el que el tabú es infringido, uno ya es persona. Los tabúes que marcan los límites, pero para la producción de personas traspasar estos límites es igual de importante que respetarlos

⁸² Saber hablar el mismo idioma que todos los animales es una señal de la indistinción ontológica entre animales y personas en el origen de los tiempos. También, como señala Vilaça (2016) es la característica de las relaciones entre las personas y los demás seres ontológicos. Veremos en detalle en el capítulo 3 que la propia gente y los máwari también se comunican en un idioma común, reminiscencia de aquel estado originario de indistinción en el que todos eran gentes.

⁸³ Durifá, el narrador de ese episodio, no tiene hijos propios. Edgar, el enfermero de la comunidad de Guarinuma, es el hijo de su esposa María y Durifá lo ha criado y cuidado desde pequeño, como hijo propio, según sus palabras. Más tarde adoptaron a una niña, Doreli, quien en el momento de este relato tendría unos diez años y ellos se acercaban a la cincuentena infértil. En varias ocasiones Duri confesaba que una de sus tristezas era no tener hijos propios, aunque, añadía, los hijos son de quien los cría. Era su familia, pues, de alguna manera una reproducción de aquella primera pareja de ancianos quienes se ocuparon de criar al niño que se encontraron. O que les fue regalado. Regalar niños es una práctica común en esta parte de la Amazonía, donde, a veces a las madres infértiles se les regala a petición e insistencia suya el bebé de otro para convertirlo en su *cría*.

⁸⁴ Este episodio recuerda a los muchachos hechos de palo de boyá (Yagromo) para disimular la ausencia de los que Kuwai se tragó.

debajo de una ponchera, así bien tapadito, uno tiene la pareja de uno señorita... ahí no va a sentir su cuerpo, nada, ahí no tiene pena de sus cuerpos, esos son dos señores que están vírgenes, no saben nada, por eso hacen eso y lo meten allá, cuando a los nueve meses escucha que ya está conversando el niño, al cumplir los nueve meses usted lo saca, de debajo de la ponchera, allí usted se lo entrega a su pareja, sin tener necesidad de sentir dolores ni nada, listo, vamos a criar nuestro hijo, después de que se críe, a los seis, cinco, tres años cuando usted quiera puede hacer otro, lo vuelve a meter hasta que tenga nueve meses otra vez lo va a sacar y pa su mamá otra vez, cuanto tú quieras tener cinco, ocho, diez, dejaste de hacer y listo, y toda la gente seguirán haciendo sus hijos así, pero como Adán y Eva cometieron esos errores, así hizo Jesucristo, para mantenernos hay que sufrir, para sacarlo al mundo hay que sufrir, ese el error que cometió Adán y Eva. (Durifá da Silva, Santa María de Mavacal, 2010)



Figura 19. Durifá DaSilva, hombre yeral, Guarunima, 2010

Ahora bien, en ese mundo irrealizado que describe Duri (irrealizado porque el tabú fue infringido lo que llevó a la realización de otro mundo) en vez del dolor y peligro que acompaña los partos hoy en día, los seres humanos se *producen* con facilidad, casi de serie. Sus figuras se moldean de barro y se meten debajo de una ponchera donde se *cuecen* hasta que empiezan a *conversar*. Esta *conversación* recuerda la escena mitológica de los chillidos de los grillos pequeños al reconocer a su mamá, a la vez que la idea de crecer bajo una ponchera o tinaja, hemos visto, también forma parte de la narración sobre el origen de los muchachos-gusano

(grillo) nacidos del hueso. Vemos entonces que detrás de los personajes bíblicos asoman elementos del mito maipure-arawak, siendo ese un buen ejemplo de la traducción entre personajes mitológicos arawak y figuras cristianas, basándose en rasgos que los indígenas encuentran comunes o parecidos. El rasgo compartido entre Adán y Eva y la primera pareja que cuida de los niños gusano, es su estado de *nawegdo*, un estado infecundo que deriva en la indistinción de los roles de género. En el relato de Durifá, el rol social de la madre –quien se encarga de la gestación– es ocupado por el varón, siendo él quien cría o *cocina* bajo la ponchera de barro a los niños y apenas cuando están hechos, se los entrega a su pareja. El narrador hace especial hincapié en el hecho de que son los hombres quienes hacen los muñequitos de barro, no las mujeres. Son ellos quienes meten debajo de la ponchera a las figuritas y las dejan bien tapadas durante nueve meses. Las mujeres mientras tanto permanecen vírgenes, es más, sus cuerpos son cuerpos asexuados⁸⁵ -no tenían sexo ni senos-, y por lo tanto en cierto modo eran cuerpos *cerrados*, ya que no estaban ideados para la reproducción. El varón ocupa también el rol femenino, el del gestante, pero se sirve de un útero exterior, de alquiler. Una especie de madre prestada. Así pues, el hombre se encarga de llevar a cabo esta gestación o *cocción* dentro de un útero de reemplazo⁸⁶, mientras que su pareja espera a recibir a sus crías una vez que estas ya hayan empezado a *conversar*.

Tenemos, en ambas escenas –en la mitológica donde la mujer *nawegdo* cría a los pequeños gusanos en un “útero” ajeno a su propio cuerpo, y en su *traducción* con los personajes de Adán y Eva– un elemento que recuerda mucho a la “fecundación extra-específica”, un comportamiento reproductor típico de cierta clase de himenópteros parasitoides que ponen sus huevos dentro de “contenedores” ajenos a su especie para que dentro de ellos se realice su desarrollo en larvas (Karadimas, 2003 y 2010)⁸⁷.

Pero, volvamos a los huesos. Robin Wright y Jonathan Hill coinciden en señalar que el hueso que va flotando río abajo (“midriver below”) y del que nacen los hermanos, pertenece a un dedo del padre devorado de Iñapirrikuli (devorado por el propio padrastro y jefe de todos los animales). Me sugiere dos ideas: por un lado, hemos visto que el universo Hohodene según

⁸⁵ En un fragmento anterior de la narración acerca del comienzo del mundo arawak, Duri hace referencia al estado asexuado de los cuerpos de Adán y Eva, quienes se convierten en hombre y mujer en el momento en que comen la fruta de la mata prohibida. Se produce allí una especie de moldeamiento de los cuerpos y a Eva le crecen los senos y sus partes íntimas. Hasta ese momento eran vírgenes, eran como niños, no tenían vergüenza. De esto hablaré en el capítulo dedicado a la “Propia gente”.

⁸⁶ Recuerda al falso masculino de las avispas, según Karadimas (Karadimas, 2003)

⁸⁷ Este comportamiento reproductor es atribuido por los Miraña al personaje llamado Dueño de los Animales y está en la base de lo que Karadimas denomina la “depredación metamórfica” o “metamorfosis depredadora”, (Karadimas, 2008) (Karadimas, 2014)

el chamán Mandú consta de tres mundos: el que está más abajo se llama *Wapinakwa*, el Lugar de nuestros huesos. Wright lo describe como el mundo de los restos (“remains”), o sea, el mundo de lo que queda: ahí se encuentran los huesos de los muertos y de las enfermedades, asimismo espíritus predadores que pueden traer muertes catastróficas (Wright R. M., 1998:67). Una suerte de osario adonde se dirige lo que queda de los primeros seres Duemieni.

Pero también es a *Wapinakwa* adonde se dirigen los huesos que quedan de la cena de anoche. Cada vez que una mujer, sentada en el puerto junto a sus amigas, lanza los huesos que quedan de la comida de la noche anterior, manda a *Wapinakwa* los restos de alguien que fue un ser humano. Lo manda a otro mundo, a otro planeta, al lugar de nuestros huesos. *Nuestros*, porque todos eran gente al principio. Por otro lado, el que sean tres hermanos gemelos los que nacen del hueso no es casual, ya que se corresponden a las tres falanges del dedo, señala Wright. Estamos otra vez ante un objeto *trino*, como lo era el principio *Miyaka* al contener en sí el seso, la voz y el pensamiento. Un hueso trino, por lo tanto. Contiene en sí la médula, el seso que luego se transformará en grillo. Contiene también la voz, ya que el grillo empieza a *conversar* nada más reconoce a su mamá. Sus chillidos son el sonido que acompaña la nueva transformación, ese sonido, que acompaña todas las transformaciones, según hemos comentado antes. Y por último, ese hueso trino, contiene también el pensamiento: con exagerada insistencia describe cada narrador la sabiduría de los niños. La sabiduría, el pensamiento que les hace fuertes frente a los intentos asesinos del padrastro. Es como si estuviéramos ante el mismo episodio del *Miyaka* y sus círculos pero expresado con imágenes de huesos rotos e insectos remendados. Así que, a pesar de los datos que indican que el hueso formaba parte de un dedo, tampoco sería ilegítimo pensar que quizás el hueso fuera una vértebra. Una de las que pintó el *Apitu* y que formaron el primer esqueleto del universo. Ya sabemos que el hueso, sea falange o vértebra, es lo único que quedó tras ser devorados los primeros seres por unos animales que vagaban por el universo. Pero si admitimos en efecto que cada episodio del mito se vale de distintas herramientas simbólicas para expresarse, podemos intentar despejar la idea que atraviesa todos los episodios, como el hilo que ensarta los segmentos del grillo: unos seres fueron asesinados, el mundo entero acabó. Y encontramos esta idea, con vestido distinto, en un episodio que combina el dedo y la conflagración del mundo. De hecho combina varios dedos, la mano entera. Nos habíamos quedado con don Filintro en el momento en que se formaron la noche y el día, dando lugar a un nuevo ser: el árbol de la vida. Entonces Dukuku, el Principio que empieza a hablar, se dirige al universo para hablarle. Y lo hace a través de su mano derecha: le muestra la mano al universo y habla a través de sus cinco dedos.

Esta es mi mano, dijo, la conforman cinco columnas, o dedos, Nukapi. Estos son los elementos que gobiernan el firmamento. El pulgar, la luz que alumbrar. El índice, espíritu que forma. El dedo corazón es el aire que seca. El anular es el fuego que quema. El meñique es el agua, enfría. (Rojas, 1994).

Y Dukuku empieza a entrenarlos, va aprendiendo a usarlos ante el universo. El pulgar empezó a alumbrar y dar claridad al universo. Con el índice señaló todas las formas de los seres creados hasta aquí y a la vez el movimiento. Con el dedo corazón penetró en todos los seres y con el súbdito que es el viento secó y refrescó a todos los seres que se encontraban hasta entonces. El cuarto, el anular, que es el fuego, penetró en todos los seres, quedando ellos incandescentes. Se convirtieron todos en candela. Ordenó al quinto que es el meñique y que se transformara en la inmensidad de agua que bañó a todos los que quedaron en su poder (Ibíd.).

Ahora bien, es interesante ese aprendizaje del manejo de los dedos y de los poderes, porque introduce la posibilidad de una mano torpe, como la de un neófito que no ha aprendido bien a usar sus poderes. El universo con la mano torpe, aprendiendo. Cada desliz de esos dedos indomados desata cataclismos. Un universo imperfecto. Torpe e inhábil como un recién nacido. Pero lo que me resulta más atractivo de este manejo primerizo de los dedos es la acción que provocan los últimos dos de ellos: el anular y el meñique. Uno penetra como candela en todos los seres y los quema, el otro viene después y trae la inmensidad del agua que lo baña todo, lo inunda todo⁸⁸. Recuerda la escena de los seres que mueren devorados por manadas hambrientas. Aquí mueren devorados por la candela, una serpiente hambrienta, la misma que los creó. Quizás tan solo un hueso se salvaría. Y después de la candela, la inundación. El hueso flotaría en esas aguas del diluvio hasta encontrarse con su mamá postiza.

¿Qué importancia tiene el fuego? El padrastro de los muchachos nacidos del hueso intenta repetidas veces matarles. En la primera de ellas, aprovechando que están tumbando el conuco y talando árboles, les rodea con fuego, encerrándoles en el centro del conuco. Dicho de otra forma, crea alrededor de ellos un círculo de candela, cuyo denso humo le impide ver lo que ocurre dentro, pero la señal sonora de sus barrigas explotando le asegura que han muerto⁸⁹. Pero ellos, por la sabiduría que tenían, tiraron en el medio los palos de yagrumo. Ya vimos que

⁸⁸ El incendio y el diluvio son dos momentos importantes en la mitología arawak, ver (Wright R. M., 1998).

⁸⁹ Para confirmar que el humo provoca transformación acudimos a Lévi-Strauss y un mito tupí sobre el origen de los cerdos salvajes (1968:88) en el que el demiurgo ordena cercar con plumas a los culpables de haber tratado mal a su ahijado, prendiéndolos fuego, cuyo humo asfixiable provoca su transformación en cerdos salvajes. Un cerco de fuego que en nuestro caso no provoca una transformación tan drástica, pero que reafirma la sabiduría de los muchachos y su gran poder, les transforma a ojos de su padrastro en seres más poderosos que él mismo.

había una equivalencia entre el palo de yagrumo, hueco por dentro, y el hueso. En la escena del conuco encontramos pues otra más: los muchachos lanzan el yagrumo en medio del conuco; pero también ellos mismos fueron echados en medio de un río, cuando todavía se encontraban dentro del hueso. De hecho, en la versión de Wright es su mismo padrastro quien tira el hueso al río y luego avisa a su mujer que fuera a pescarlo. Estamos ante una reciprocidad llamativa: el padrastro, que es el jefe de los animales, es el que devoró a todos los seres. Lanza en medio del río al único hueso que queda, desencadenando la aparición de un nuevo mundo con nueva gente. Tiene por lo tanto un doble papel destructor y constructor (como cada chamán, por cierto). Una vez que ha fecundado a las aguas y traído a la vida a los Napirriku, vuelve a intentar matarlos. Pero esta vez son ellos mismos quienes se lanzan en el medio, en medio de un conuco. El agua es reemplazada por la tierra, una tierra quemada y por tanto fértil (quemando el conuco se le vuelve fértil, fecundo). Ya no flotan para ser pescados, sino vuelan, salen por aire, rápido. Recordamos el círculo de candela que sale hacia fuera, hacia el universo, a través del cordón de vida. Aquí sin embargo la candela es la que encierra, y el cordón de vida que ayuda a romper ese círculo es el palo de yagrumo, un hueso que explota y les hace volar lejos. Les saca de la candela y les manda lejos, hasta el puerto del río, donde se ponen a jugar y a bañar. Les transporta del espacio de trabajo-fuego al ocio-agua, pero también al lugar de origen, ya que del agua vinieron en primer lugar.

La idea de salvarse apenas de la muerte por fuego que acaba con el resto del mundo (Wright considera que el momento en el que se quema el conuco representa una especie de cataclismo y de conflagración del mundo entero, de la que vuelven a salvarse nada más que los muchachos sabios) la encontramos en más ocasiones. En general, por lo que venimos viendo, la idea de un final del mundo apocalíptico que lo destruye y borra todo, para acto seguido volver a empezar, forma parte inseparable de la narrativa mitológica arawak. La idea de un nuevo comienzo es expresada con distintos lenguajes: recipientes que encapsulan la vida para salvarla y trasladarla al nuevo mundo (una especie de arca de Noé en forma de hueso, de hecho ya veremos el éxito que ha tenido la narración cristiana acerca de Noé), recipientes que en general preservan y guardan la vida, pero que también se rompen y destrozan constantemente. En general, las mitologías amazónicas refieren constantemente narraciones acerca de cambios, movimientos y metamorfosis. Esto significa dos cosas: en primer lugar, el pensamiento indígena amazónico está predispuesto al cambio constante, a una transformación y metamorfosis continua (como también señalan constantemente todos los cuentos míticos). Y en segundo lugar, tienen un tipo de pensamiento apocalíptico: saben que tarde o temprano llegará un fin de mundo, muchas veces bromean con ello. ("Fíjate ahorita, ahorita hay millones y millones de personas, asimismo animales todo... De repente se pone

bravo y viene otra vez a limpiar (dicho entre risas), porque ahorita mira como está lleno otra vez de pecado. Es hora de que ya prenda candela jejejeje”, me comentaba una noche Durifá tras relatarme cómo en varias ocasiones el mundo estuvo a punto de acabarse). Estos comentarios demuestran realmente una actitud ante la vida, actitud marcada por la predisposición al cambio constante, ya que, según señala Münzel analizando las religiones indígenas de Brasil, lo que persiste en ellos es la convicción de que nada es permanente, que las cosas y el mundo están siempre cambiando (Münzel, 2017). Por eso han tenido éxito los movimientos milenaristas: no tanto por prometer un futuro luminoso, sino porque representan la lógica consecuencia de un mundo que se acaba. Para que se produzca la llegada de este futuro luminoso, primero tiene que acabarse el presente. De utopías, milenarismos y apocalipsis varios seguiremos hablando en los próximos capítulos.

El baile del Diablo

Con la última campanada de este reloj, cuyo sonido llegaba de algún ignoto lugar, el silencio se impuso entre la multitud de invitados. Entonces Margarita volvió a ver a Woland⁹⁰.

“El Diablo es una persona así como nosotros.” Con estas palabras Durifá da Silva, hombre de habla yeral del río Atabapo, conocedor de rezos y plantas de curación, me introducía en la historia de Yuruparí, a la vez que en la concepción arawak de lo que es la humanidad. Esta, sabemos, en la perspectiva amerindia es algo que se comparte entre todos los seres del universo, es su común denominador. Pero más allá de ese humus humano del que brotan los rasgos específicos de los distintos seres, esta afirmación es característica de una perspectiva arawak un tanto peculiar. Cuando mis anfitriones describen a un ser que pertenece a otra realidad ontológica –percibida como tal también por ellos mismos, como veremos en el capítulo dedicado a los máwari: la gente *como nosotros* por excelencia– suelen presentarlo como cercano a ellos, parecido, similar, *uno como nosotros*. Un esfuerzo por preservar la humanidad del otro a la vez que subrayar la propia, la de uno mismo. El “otro” –bien el Diablo, o bien el Dueño de los Animales⁹¹, una de las múltiples identidades del máwari– para mis anfitriones no se sitúa fuera de lo humano. Esto, ligado a lo anteriormente dicho acerca de la

⁹⁰ Mijaíl Bulgákov, *El maestro y Margarita*, 2014:360

⁹¹ Por cierto, que el personaje identificado como El Soplador de Cerbatana, o Dueño de los Animales, y que corresponde a Yuruparí, para los Miraña es la misma entidad, y se sitúa en el ámbito de lo no-humano. Surge la pregunta, sin embargo, ¿qué es lo no-humano, puesto que en los orígenes del mundo todos eran humanos?

humanidad como común denominador de todos los seres, parece un hecho obvio. Pero, cuando mis interlocutores hacen este tipo de afirmaciones, bastante frecuentes, no se remiten a los comienzos mitológicos del mundo y a aquella base humana inicial de la que se derivaron todos los seres. Para ellos, a día de hoy, afirmar que el Diablo o el máwari es persona *como nosotros* es señal del reconocimiento continuo del otro como uno mismo, un hecho que además les brinda seguridad acerca de su propia humanidad. Por qué repetir una y otra vez gente *como nosotros*, si no es para reafirmar que quien es gente, es uno mismo. Es más, parece que su relación con el otro se basa en un comportamiento espejo: por un lado, convierten al otro en un reflejo de la propia humanidad, haciendo de ésta prueba de la suya, y viceversa (insistir que alguien es gente así como nosotros refuerza la idea de su humanidad pero también de la propia, ya que el otro puede ser gente tan solo en la medida que quienes se sitúan en el *nosotros* lo sigan siendo). La humanidad reflejada, refractada a través de la percepción del otro. Taylor señala: “Subjectivity is primarily a matter of refraction: it takes its source in the sense one has of others’ perception of self” (Taylor A.-C. , 1996:206)⁹². Esta afirmación es válida asimismo para los maipure-arawak, quienes, sintiendo que su propia humanidad y subjetividad se construye como percepción de los otros hacia ellos, necesitan que ese otro sea uno como ellos. Solo entonces su percepción de ellos mismos será la de gente, persona como nosotros. Porque, recordemos una vez más, todos los seres se perciben a sí mismos como humanos y a los demás como animales. Evitar que el otro me perciba como animal, mantener en él su percepción de mí como gente, este probablemente sea el objetivo de afirmaciones como ésta. Y ello pasa por demostrar que mi propia percepción de él, del otro en el que me reflejo, es que él también es gente, así como nosotros. Atrayéndolo al ámbito de las personas *como nosotros*, irremediamente su percepción de nosotros será la de uno mismo, gente. Parece pues que más que afirmar que el otro es persona, se le exige que lo sea; una apuesta de los arawak por el otro como gente, al que, convirtiendo en reflejo de sí mismos, “obligan” a ser *como ellos*: gente. De que el otro sea gente, depende que lo sean ellos también. Solo pueden ser gente a medida que el otro –otro ontológico– también lo sea. Una hermosa expresión de cómo los arawak se relacionan con los demás seres y qué lugar ocupan ellos mismos en el universo⁹³, como veremos en el desarrollo de esta tesis.

⁹² Asumiendo, claro está, que subjetividad y humanidad coinciden, porque, un sujeto siempre se ve a sí mismo como humano.

⁹³ La imagen que se me viene a la cabeza es que forman una especie de centro de gravedad en torno al cual giran otros seres, *como nosotros*, se sitúan pues en el ombligo/vulva del mundo y arrastran hacia sí a los demás.

¿Qué significa entonces afirmar que el Diablo es persona como nosotros? Antes que nada, me arriesgo a repetirme y hacer otra puntualización sobre el nombre de este personaje, tan reiterada en las literaturas académicas como necesaria. Los viejeros prácticamente de todo el Noroeste Amazónico cuentan las historias que protagoniza este personaje y le dan distintos nombres: para los grupos tukano del Vaupés es Yuruparí. Entre los arawak –kurripako, hohodene, wakuenai– se llama Kuwai, mientras que los warekena le denominan Wamudana. Pero todos ellos le conocen, como hemos visto al principio, también como el Diablo. Dimitri Karadimas señala que la primera identificación entre Yuruparí y el Diablo cristiano no fue enteramente una obra de los misioneros sino más bien de los propios indígenas quienes, ya en el siglo XVII y una vez conocida la mitología cristiana, identificaron a su propio personaje como “diablo” (2007). Para entender qué es lo que había llevado a establecer esta relación en el propio mundo indígena, Karadimas se basa en el análisis de las formas icónicas que el cristianismo da al diablo: “un ser híbrido, peludo, cachudo, dentón, con alas de murciélago, garras y cola, que devoraba a los pecadores llevándolos al infierno, un lugar que se representaba en llamas de las que sin embargo este personaje lograba sobrevivir” (2012). El autor señala que los indígenas reconocieron en estas descripciones rasgos del propio héroe cultural y le dieron el nombre del diablo, haciendo una “mediación cultural”. Fue apenas a partir de esta asimilación cuando los misioneros tradujeron diablo por Yuruparí en yeral (nhengatú), lengua de origen tupí que se usa como lengua franca en el Noroeste Amazónico, según vimos desde el principio. Mis anfitriones arawak se refieren a él siempre como el Diablo y señalan que el último piso del cielo, allá arriba del todo, es el infierno donde vive. Este tipo de asimilación de rasgos compartidos por personajes de distintas mitologías ya lo vimos en el relato de Julián y José Antonio sobre el origen de Iñapirrikuli cuando ambos comparaban la madre de los grillos /gusanos con la Virgen María. La comentada más arriba escena mitológica traducida a través de los personajes de Adán y Eva es otra muestra más de esta “mediación cultural”. Es más, el párrafo que abre esta primera parte del presente trabajo, es nada más un fragmento del relato de Loquiño sobre la ampliación del mundo que realizó el Diablo/Kuwai. En este relato el Diablo es el hijo de San José y de la Virgen María. Así pues, Kuwai por un lado es asociado con la figura del Diablo, pero por otro lado, siendo el héroe culturizador y el hijo del creador Iñapirrikuli y la primera mujer Ámaru, es asociado también con Jesús, el hijo de *nuestro señor*⁹⁴.

⁹⁴ Esta ambigüedad le habría hecho las delicias a Mijail Bulgakov quien mejor que nadie ilustra la doble cara –creadora y destructora– de “aquel poder que siempre quiere el mal y siempre obra el bien”* en su novela “El maestro y Margarita”. (*cita de “Fausto” con la que Mefistófeles responde a la pregunta que le hace Fausto ¿Quién eres? y con la que Bulgakov abre su magistral novela)

Ahora bien, esta asimilación a Kuwai como uno de nosotros (los maipure-arawak) es una prueba también de su idea que Kuwai está en todos los seres, ya que él se encuentra repartido entre todos. Él es uno y muchos (Wright R. 2015). Wright cuenta que la explicación que le dio un anciano chamán sobre Kuwai era con la frase siguiente, que recuerda mucho a la de Durifá da Silva: “I am Kuwai. You are Kuwai, we all are Kuwai”. Señala Wright que según los Hohodene “we all share similar features of a humanity that came into being at the end of the creative period, and those features are defined by who the spirit of Kuwai is” (Ibid.).

Quién es Kuwai⁹⁵

Kuwai es feo y peludo, nació con el cuerpo lleno de agujeros. En las narraciones de los baniwa de Brasil (kurripakos) Kuwai es concebido cuando Iñapirrikuli envía su pensamiento y conocimiento al cuerpo “cerrado” de la primera mujer Ámaru, su tía. Wright subraya que los narradores no dan importancia a esta relación aparentemente incestuosa, puesto que ésta no tiene relevancia en el mundo pre-sexual descrito en el inicio del mito (Wright, 1998:137). Señala asimismo que el “incesto” en sí no existe en las narrativas mitológicas baniwa y las relaciones próximas que se establecen entre los personajes de este episodio mitológico derivan en un estado de generalidad y ambigüedad (Ibíd.: 147). Sin embargo, Hill, analizando el mito wakuénai, presenta a Kuwai como hijo de relaciones sexuales incestuosas entre Iñapirrikuli (Made-from-Bone) y una tía paterna, Ámaru (First-Woman). Al ser fruto de incesto, Kuwai es desterrado al rincón del cielo donde no supone ninguna amenaza para Made-from-Bone o su familia en Hípana (2009:110). También Orjuela, citando a Reichel-Dolmatoff, relaciona las ceremonias rituales de Yuruparí con el mito del incesto cometido por el Sol con su propia hija, siendo único testigo de la violación un insecto que al transformarse en persona fabrica la primera flauta de Yuruparí. Los rituales de Yuruparí, según Reichel-Dolmatoff (1996), reflejan la estricta prohibición del incesto. Sin embargo, ninguno de mis interlocutores yeral, baniwa y kurripako que me han hablado de Kuwai, ha mencionado la relación incestuosa en el mito, y se han referido a Ámaru como “la primera mujer”. Por otro lado, según los warekena, Napiruli mezcló en una tinajita aguardiente de caña y cenizas de tabaco y dijo que de allí saldría el cuerpo del poderoso Kuwai, su hijo; dejó a los cuidados de un viejito al futuro Kuwai y advirtió a las mujeres que no destaparan la tinaja. Pero Ámaru lo hizo y Kuwai se metió en su boca, dejándola preñada (González Nández, Los Warekena, 2014). Esta es una versión muy curiosa porque nos devuelve la idea del útero de barro como tinaja dentro de la cual se va gestando la vida; recuerda pues a esa especie de crisálida en la que

⁹⁵ Ofrezco un resumen de la parte inicial de la historia de Kuwai, basándome en las versiones que ofrecen Wright (1998; 2015); Hill (2009), González Nández (2007), Rojas (1994)

crecieron los hermanos grillo/gusano Iñapirrikuli, la figura paterna de Kuwai. Pero de este útero de barro que es la tinaja, Kuwai sale sin problema para penetrar en la boca de su madre y dejarla preñada de sí mismo⁹⁶. Filintro Rojas señala que, para los kurripako, Kuwai también es el hijo de la nada, color del cielo, cobertura del firmamento, maestro formador del vacío (Rojas, 1994). Es poderoso, ya que es el organizador y entrenador de todos los seres creados. Su voz es el trueno y con ella amplía el firmamento. Él es el dueño de todos los saberes y tiene poder sobre todos los seres creados, dueño de todos los cielos, de todos los pueblos que existen y de los que vendrán. Es el dueño y maestro de todos los seres visibles e invisibles. Es el secreto del universo. Tiene su cuerpo en todos los lugares, en el espacio, en el agua, en la tierra (pág.7). Es el espíritu de su padre Iñapirrikuli, es la voz del universo que sale a través de los agujeros de su cuerpo. Su cuerpo es considerado el cuerpo del universo (Wright, 2015:125), una idea que reafirma la que venimos comentando acerca de que el universo y el ser humano comparten esqueleto. Es un ser extraordinario, como se puede ver. Kuwai es quien enseña a la gente los primeros ritos de iniciación, les da los saberes de agricultura, pesca y caza. Él es poderoso y sabio, posee todas las fuerzas y domina todos los elementos. Únicamente el fuego puede destruirle. De hecho muere quemado en una hoguera que se preparó en el primer ritual de iniciación para los adolescentes. Le empujó su padre, Iñapirrikuli, molesto porque Kuwai se había comido a varios de los muchachos que iban a participar en el rito. Kuwai se quema, muere y el mundo vuelve a cerrarse. De sus cenizas nacen todos los animales que pican y tienen veneno, así como las plantas venenosas usadas en las brujerías. Pero también crece el árbol paixuba (*Iriartea exorrhiza*) del que luego se elaboran las flautas sagradas, las crías, que se tocan en las fiestas de Kuwai. Ámarru y las demás mujeres se apoderan de las flautas y, perseguidas por los hombres, empiezan a recorrer el mundo, abriéndolo nuevamente, y dejando pintas en las rocas donde tocaban cada flauta. Finalmente los hombres recuperan sus crías, las crías de Kuwai, y el mundo cobra su aspecto actual.

⁹⁶ Una vez más estamos ante una actitud que recuerda la forma de reproducción de ciertos escarabajos y avispas y que es usada por los Miraña como modelo de comportamiento del Dueño de los animales, su Otro no-humano. Se trata de una ideología depredadora que Karadimas denomina “metamorfosis depredadora” representada por la actitud reproductora de estos insectos, que ponen su huevo en “nidos ajenos a su especie: troncos podridos, excrementos etc., percibidos como extra-específicos”. El insecto que deposita los huevos es visto como un falso macho (y que realmente es la hembra), cual si penetrase, dentro de un cuerpo extra-específico y que es “feminizado”, ya que se convierte a partir de ese momento en la figura materna, un útero prestado dentro del cual crecerán los huevos. Todo el organismo se convierte en un contenedor del que se alimentarán los huevos y larvas hasta salir de allí metamorfoseados, convertidos en una especie morfológicamente diferente a la que les sirvió de contenedor (Karadimas, 2010:64).

El nacimiento de Kuwai, pues, pone fin al mundo de Iñapirrikuli tal y como existía, pequeño en tamaño y caótico en organización (Wright, 1998:46) y marca el inicio a un mundo nuevo, amplio y organizado donde habitan los seres humanos. Nace del cuerpo “cerrado” de Ámaru y su apertura forzosa es la que inicia la apertura del universo. Su propio cuerpo está abierto: lleno de agujeros cubiertos tan solo por pelaje y a través de los cuales brotan sonidos melódicos. Su aspecto es tan grotesco que su padre, y él mismo, sienten vergüenza (Wright, 2015). En una versión Baniwa que ofrece Orjuela el niño no tenía boca y por lo tanto no podía hablar ni comer⁹⁷. Lo alimentaban con humo de tabaco; Iñapirrikuli le preguntó si era Yuruparí y al recibir un movimiento de cabeza afirmativo, decidió abrirle la boca, de cuyo fondo salió un murmullo que llenó el mundo (Orjuela, 1983:84). Iñapirrikuli dice a Ámaru que ha parido la placenta que se encuentra encima de la piedra, pero ella no le cree, dice que ya sintió a su hijo como persona (Hill, 2009:117-118)⁹⁸. La placenta se convierte en el pez raya. Nada más nacer Kuwai muestra una actitud extraña y violenta, tiene la boca llena de dientes de jaguar (según otras versiones su boca está abierta de oreja a oreja, o bien no posee boca), siente sed de leche insaciable e incontrolable y al chupar el pecho de su nodriza la pereza⁹⁹ (*Folivora*), se lo seca entero. Iñapirrikuli decide esconder a Kuwai de su madre y del mundo y lo manda al cielo donde Kuwai se queda viviendo largo tiempo antes de aparecer de nuevo (ibíd.).

⁹⁷ Hemos venido viendo que los conceptos de abierto y cerrado dan mucho juego. El propio Kuwai contiene en sí esa dicotomía, ya que su cuerpo es a la vez abierto y cerrado (Wright, Melody, p.130). Abierto por estar lleno de agujeros a través de los cuales corre el aire produciendo los sonidos del universo. Y cerrado, porque esos agujeros están cubiertos de pelo. Esta imagen de agujeros de pelo, cual manchas, recuerda la piel del tigre pintado amazónico, dueño del monte y de la noche, avatar de los chamanes poderosos que se vuelven tigre o bien disponen de ellos como ayudantes para mandarlos a ejecutar sus órdenes.

⁹⁸ “Made-from-Bone grabbed the baby and hid him away from his mother. He left the placenta there on the ground. It transformed into a stingray, like those that we have today in the rivers. Made-from-Bone made a cigar and blew tobacco smoke over First-Woman. Just then she sat up. “It was not people who caused your suffering”, Made-from-Bone said to her. “That here (pointing at the placenta on the ground) is all you gave birth to”. “It’s not true”, she said. “I felt that it was a person, my child”, she said.” (Hill, 2009:117-118)

⁹⁹ La pereza o el perezoso se alimenta principalmente de árboles del género *Cecropia*, a los que pertenece el Yagrumo (*Cecropia* sp.), el árbol que sustituye a los tres hermanos nacidos del hueso en el cerco del fuego en medio del conuco. La pereza se nutre de yagrumo y a su vez es nodriza de Kuwai, quien la deja reseca al chupar su teta ávidamente. Kuwai succiona y absorbe sus jugos vitales, su leche, pero tras su muerte es otro árbol que crecerá de sus cenizas. Una metamorfosis o transformación completa que acaba en un ser morfológicamente diferente del primero. Este proceso se observa en el ciclo vital de las mariposas, que tras cada transformación se vuelven seres morfológicamente distintos del anterior. Es de señalar aquí que durante su encierro dentro de la crisálida, la larva de la mariposa Morpho se vuelve jugo, líquido, el cuerpo de gusano se desintegra haciéndose líquido dentro de la crisálida, una especie de olla dentro de la cual se cocinará el próximo ser, el imago adulto, la mariposa.

Tiempo después, cuatro muchachos están jugando a introducir abejas dentro de recipientes de barro para provocar sus zumbidos y hacer instrumentos musicales, a los que llaman Kuwai (Wright R. M., 1998). En la versión de G. Nãñez los muchachos juegan con un cigarrón, amarrándolo, para imitar el sonido que hace Kuwai cuando canta; lo esconden en una tinaja para que Iñapirrikuli no sepa a lo que están jugando (González Nãñez, 1968). He podido comprobar en Santa María de Mavacal prácticas similares con los cigarrones o chicharras, cuya característica principal es el sonido penetrante que emite, marcando su tintineo metálico los días y las tardes. Se trata de un sonido fuerte, que llega lejos y que podría calificarse como atronador. Mis anfitriones usan la chicharra para que los niños empiecen a hablar antes. Dicen que si se la ponen en la boca, los bebés empiezan a hablar. Quizás esta sea una forma de confirmar que efectivamente Kuwai se encuentra en cada uno de los seres: por un lado está en la cicada, por otro lado, al introducir ésta en la boca del bebé, se le introduce la voz del universo. El ser humano queda *implantado* con la voz. Igual que lo fue el chamán Reymundo Gonzáles, como veremos en el Capítulo 3. Los niños amazónicos pues, igual que en una escena bíblica, se comen la palabra de su dios.

Hill señala que los muchachos encerraron a la avispa de cigarrón en un pocillo y, al volar en su interior, el cigarrón sonaba “hee, hee, hee”, a lo que ellos llamaron “nuestro Kuwai” (Hill J. D., 2009:118). En todas las versiones el verdadero Kuwai les oye y baja/va a su encuentro para revelar que el propio Kuwai es él mismo. “Yo soy el propio Kuwai a quien ustedes quieren ver” (González Nãñez, 2007:43). “*I am dangerous, he said. You can not eat anything, he said. You are going to hear how I speak with my entire body, he said*” (Hill J. D., 2009:118). Pero para poder escuchar su música, deben permanecer encerrados y ayunar. Les dijo que soltaran el cigarrón y se marchó; de su cuerpo salía toda clase de espíritus que serían las sombras de la gente: tigre, lapa, pauji, estrella etc. (González Nãñez, 2007:43) Hill ofrece un detalle interesante al que volveré en el Capítulo 2: al volver a casa, los muchachos se niegan a comer diciendo que les duelen las barrigas. Al enterarse Iñapirrikuli de que los muchachos han visto a Kuwai, empieza las preparaciones para recibir a Kuwai y completar el periodo del ayuno ritual.

Desde este momento arranca la historia de Kuwai que escuché de Durifá, un hombre yeral del río Atabapo, y que ofrezco a continuación.

El cuento del Diablo¹⁰⁰

[1] El principio del mundo, la finada de mi mamá siempre nos lo contaba, cuando uno come en la tarde y se pone a conversar, a contar... Tú sabes que el mundo, cuando comenzamos nosotros, la gente pues, tú sabes que cuando comenzó el chamán, el chamán se llama Dzuri, ese el que soplabá, el que hacía de todo, porque escúcheme bien, aquí en el mundo era el que mandaba Dzuri, Yapirrikuli y el Diablo, cuando comenzó el mundo, entonces ellos eran tres, cuatro con Jesucristo, eso ya viene siendo su empleado de él, Jesucristo, ellos eran tres y cuatro con el Diablo... bueno, qué hacía Dzuri, el señor ese, él soplabá, pero chamán que no lo gana nadie, principio del mundo, y ahora Yapirrikuli era quien picaba, con una cerbatana y eso que mataba los animales más grandes que había en este mundo, los mataba más o menos de cien-doscientos metros retirados, no los picaba de cerquita porque los animales eran grandes, grandes. Cuando comenzó el mundo el piapoco era un animal grandísimo, nunca se podía acercársele pa matarlo, el animal picture igualito, la danta igualito, entonces ellos tenían que matar ese animal para que se queden esos pichones de ese animal, esos pequeñitos que hay ahora, los animales que hay ahora son los pichones de esos animales grandes, entonces los mataba pues, y en cada punta donde pone el nombre, tú sabes que hay Danta, en Inírida, ese raudal de Danta que llaman, allí se murió ese danta, él los picaba pero no se morían allí sino se iba a morir en otra parte, entonces donde se muere le queda el nombre, por ejemplo así Venado, aquí arribita, porque ese nombre no se vino porque le pusieron el nombre, ese de mucho tiempo se llama así, natural, porque allí murió ese venado, así todo todo nombre así que pone, raudal de... cómo se llama, de Garza, en kurripako le dicen *aarri*... Gavilán, por aquí en Brasil hay una parte donde murió uno por esos ríos por allí... allí iban muriendo esos animales que mataban... Todo todo eso lo dejó el mismo dios, con ese nombre aparece... bueno así iban, iban matando todos los animales pensando cómo iban a vivir en el mundo...

[2] Luego estaba ese jefe de los diablos, ese señor que se llama... ese señor que para verlo hay que ayunar, nosotros los hombres, las mujeres no lo pueden ver nunca... ese se llama... se me olvidó un poco el nombre en castellano... en yeral se llama, cómo se llama, bueno tampoco... ya tanto tiempo¹⁰¹... Yuruparí... no, cómo se llama este... Yanerimbau... las crías de nosotros así en yeral, pero Yuruparí en yeral es diablo, del comienzo del mundo.

Entonces él era un hombre pues, el Diablo era un hombre, así como nosotros, una persona así como nosotros, pero es bastante delicado, él mismo te puede comer, él mismo te puede hacer desaparecer, tú no sabes cómo te pierdes pues. Bueno, habían doce muchachos: "Es una fiesta señores y aquí van a ayunar para ver el diablo", allí cuando comenzó el ayuno, doce muchachos de doce años, puro varón, hacían fiesta. Hacían fiesta de seje¹⁰², fiesta de manaca¹⁰³, fiesta de yuco. El

¹⁰⁰ Durifá da Silva, hombre yeral, Santa María de Mavacal, 27/04/2010

¹⁰¹ Aquí el narrador titubea y tarda un par de minutos hasta pronunciar el nombre Yuruparí, probablemente, aunque es católico, sea una influencia de los evangélicos quienes prohíben a los indígenas mencionar el nombre del Diablo

¹⁰² *Oenocarpus bataua*

yuco¹⁰⁴ es una pepa grandota, así como mango pero larguito, gordito por dentro, pero corta demasiado como la piña, usted tiene que cocinarla, dejarla hervir, igualito como la piña, el yuco, el yuri¹⁰⁵, el jabúa¹⁰⁶, el wako¹⁰⁷... Jabúa es una pepa que son dejados de dios, nosotros los indígenas lo comemos, el wako igualito, pero ese wako es la pepa más sagrada que hay para ese diablo, es una pepota así de largo como un palmo tiene la pepita así como unos 3-4 dedos, pero es amargo, pero ya es sabroso, cuando lo comen así se asa, se come, sabroso, pero eso es una broma que es sagrada cuando están ayunando con ella, cuando van a recogerla, cuando van a hacer fiesta de wako, allí usted no puede ni siquiera rasguñar así un poquito la concha. Peligroso porque te hace perder, te come el diablo. Bueno entonces ellos hicieron la fiesta, las mujeres no tenían nada, entonces cuando ellos fueron a hacer la última fiesta que es el wako, después de que hicieron todo, el moriche, salió bien, entonces llovió, fueron a hacer la fiesta del wako, tú sabes a veces que los muchachos son porfiados, porque les dicen los viejos que no vayan a pintar la concha del wako, peligroso porque se los come el mismo diablo, bueno, tú sabes que hay mucha gente que no hacen caso, no les importa, entonces ellos fueron, se subieron a la mata, es una mata altísima, grande. Bueno entonces ellos sacaron... allí que fueron a pintar la concha, mira, se formó un tiempo, después que dijo el diablo mismo: “Miren muchachos, mis nietos, bájense, bájense, bájense, allí viene un tiempo, bájense, bájense”, y se bajaron, según que apareció una cueva de piedra así... y venía lloviendo el aguacero, “mire, córranse pa acá”, era la boca del diablo, cuando se corrieron a meterse, dos nomás que no se metieron, el resto se metieron y ¡plas! cerró la boca, se los tragó, se los comió a los muchachos.

- [3] Pero Dzuri e Iñapirrikuli, ese eran los jefes de los muchachos con el diablo dijeron: “Qué hacemos ahora”, se preguntaban uno a otro. Contestó Dzuri: “Ahora lo que vamos a hacer es la figura de esos muchachos que se tragó el diablo, vamos a hacer los diez muchachos, ocho, no me acuerdo cuántos se tragó, porque sobraron cuatro, ocho parece que tragó porque sobraron cuatro, vamos a hacer la figura de ellos, los vamos a hacer de boyá¹⁰⁸, hacemos la figura bien, la pintamos y lo mandamos a llamar”. Después que se tragó a los muchachos subió al cielo el diablo, se fue, se *picureó* pues. Bueno, Dzuri dijo “Yo voy a soplar gusano de pepa de cucurito¹⁰⁹, el gusanito dentro, lo voy a soplar

¹⁰³ *Euterpe precatória*

¹⁰⁴ *Pouteria ucuqui*

¹⁰⁵ *Erisma blanca*

¹⁰⁶ *Erisma micranthum*

¹⁰⁷ *Monopterix uaucu*

¹⁰⁸ *Malouetia* Sp., posiblemente *Malouetia tamaquarina*, boyá rebalsea o palo de boyá. Posee una madera muy ligera y suave, fácil de tallar, por lo que se utiliza para elaborar figuras artesanales y bancos para sentarse, frecuentemente en forma de animales, sobre todo cachicamo (*Dasypodidae*), el cachicamo o armadillo es el banco en el mundo máwari. Un detalle interesante que encontramos en la enciclopedia “Dictionary of trees” dice lo siguiente: sus frutas hacen que los huesos de los pájaros se vuelvan venenosos para los perros. (Grandtner & Chevrette, 2014:377)

¹⁰⁹ Palma de cucurito (*A. maripa*); el gusano de cucurito probablemente es parecido al gusano de seje, que son larvas de las especies *Rhinostomus barbirostris* y *Rhynchophorus palmarum*, Curculionidae,

bieeeen soplado, que tenga bastante manteca, pa mandárselo pa que lo pruebe que está sabroso, hasta que él venga a soplarle a los muchachos que están ayunando, pa que ellos toman yucuta, que ya tienen tiempo aguantando hambre, bueno vamos a mandarlo”. El diablo quedó en el cielo, en el último piso del cielo.

- [4] Llamaron Avispa, hay una avispa especial, él se llama *karimatto* en kurripako, lo llamaron, hablaron con él, él era persona como nosotros, todo animal era persona. Dzuri y Iñapirrikuli hablaron con él: “Vaya al cielo, tú eres más verraco que va sondando, cada piso va pasando, usted llega allá donde está el diablo, si no te deja pasar usted le enseña el gusanito por una rajita pa que lo pruebe para que tú le digas que venga pal suelo para que le venga a rezar a los muchachos, de esa clase de gusano”, “¿A qué hora te vas?”, “Me voy a las seis de la mañana”. El Avispa a las seis de la mañana se fue, llegó el primer piso, se fundó, pasó, tercero, cuarto, quinto, lo escuchó, ya escuchó el diablo, allí estaba el diablo, ya está cerquita, ta ta ta, hasta que llegó, llegó y está cerrado, trancado, así como tú estás en el último piso de un edificio, está bien trancado. Llegó, le tocó la puerta: “¿Quién es?” que le dijo. “Soy yo, yo soy quien mandó Dzuri con Iñapirrikuli, aquí te mandaron ese alimento pa que le fueras a soplar a su gente de abajo, para que coman y beban su yucuta los muchachos que están ayunando”. “¿Seguro?” “Sí, aquí lo tengo en la mano”. Apenas él abrió pero un mínimo de huequito aquí, así un poquitico y se metió allí el avispa, él volvió a cerrar ¡tras! encima y se destrozó la cintura, la cinturita de ese avispa ahorita es como un hilo, le dio, lo probó y le gustó, allí sí le abrió y pasó... allí sí habló con ellos: “Vaya que ellos te van a esperar mañana para que tú les soples de ese mismo plato para que puedan comer los muchachos”. Dijo el diablo: “Díales que mañana a las doce del día yo estoy allá” “Ah bueno”, “Que alisten todo adelante”. Pero el Avispa quedó con la cinturita así como un hilo, bueno volvió, bajó, llegó, “¿Qué fue?” “Dijo que sí, viene mañana a las doce del día”. “Ok, a las doce del día esperamos, así que vayan alistando según todos los muchachos que están ayunando, que pongan cuatro... ocho, ocho cestas, allí él viene a vomitar los muchachos que tragó ese animal”. “Bueno, ¿qué vamos a hacer?”, preguntó Dzuri a Iñapirrikuli. “Bueno, lo que vamos a hacer es mandar a rajarlo (emborracharlo) para matarlo”, “Ah bueno, está bien”. Invitaron la gente, una cantidad de vino, dejaron un montón allí, ya guardado, bueno, a las doce del día siguiente escucharon, porque suena así como un avión, allí viene, viene, viene, viene, hacia abajo, bajó. “¿Allí está la cesta?” que él dijo, “Sí allí está la cesta”. Puro hombre, porque las mujeres se corrieron. Él llegó, vomitó ras ras ras completó los ocho muertos, pero ya estaban las figuras ya, los muñecos de palo de boya, allí esperándolo ya, él vomitó los propios que se había tragado, ellos hicieron las figuras de los muchachos que había tragado, puro muñeco de palo de boya, los pintaron y los pusieron así en hilerita con los cuatro que eran propios, él llegó a vomitar los ocho que había tragado, estaban muertos, esta era la rabia de los padres de los niños, por eso querían matarlo, allí empezó a las doce del día. “Yo voy a empezar a soplar, hoy todo el día hasta las doce de la noche y de las doce hasta las seis de la mañana, allí van a probar las comidas de ustedes”.

Coleóptera. En la cuenca del río Atabapo los indígenas no suelen alimentarse de gusanos, desmarcándose de los “indios” que sí lo hacen

[5]

- [6] “Bueno -decían los viejos, los padres de los muchachos que él se había tragado- prendan candela ahora alrededor”. Él estaba sentado soplando, prendieron alrededor así candela, amontonaron leña, leña, leña, así alrededor, allí sí él empezó a dar consejos el diablo, ya con los ojos cerrados, ya no veía nada, empezó a dar consejos: “Mire, ustedes tienen que vivir, para poder vivir ustedes tienen que trabajar, tienen que hacer su conuco, tienen que trabajar, aprender hacer carpintería, aprender hacer de todo -dando consejo-, el que me coja este consejo vivirá bien, el que no me coja este consejo vivirá mal, para criar a sus hijos para que la gente no hablen de ustedes algún día así van a quedar en este mundo y usted para irse al cielo tiene que morir”. Bueno, todo ese consejo que había dado este señor quedó para nosotros, se quedó para el hombre. ¡Hop! a las siete de la mañana se acabó, lo quemaron, lo mataron, quedó ceniza, se le fue el espíritu así como de Jesucristo. Tú sabes que Jesucristo se murió y se le fue el espíritu, así fue el diablo, se fue pa el cielo otra vez, donde vivía antes. Pero ya el espíritu, el propio lo mataron, se quedaron sus cenizas. Pero él avisó en qué parte quedaban los diablos para los hombres: “En tal parte van a quedar las crías de ustedes, los van a manejar ustedes, mucho cuidado que no lo vaya a agarrar las mujeres porque la gente están escuchando en qué parte están las crías”. Bueno, se fue.
- [7] Las crías de nosotros eran los diablos, pero eso son muy sagrados que no se le puede contar a las mujeres, porque lo mezquinan, hablando claro, los viejeros, los antigüeros no quieren que uno le cuente a las mujeres, a nadie, a los hombres que nunca han visto el diablo no se le pueden contar nada, así tú estás rascado (borracho), usted está hace lo que hace pero usted nunca puede contar, jejeje, sagrado ¿verdad?... Bueno, entonces les dijo en tal parte está, luego se murió, quedaron los huesitos y alguno pelito que no se quemaron todo. Tenía mucho pelo, según que era como un mono, todo peludo, bueno entonces según que cuando se quemó y se murió, siempre le quedaron unos pelitos allí, unos pelitos allí pero poquitos ya, sobraditos que no se quemaron. Entonces la gente los recogió, el mismo Dzuri con Iñapirrikuli y el hombre los recogieron, los recogieron los huesitos, los botaban, los tiraron y ese que se volvieron según los huesitos, escuche claro, escuche claro, los huesitos que zumbaban pa'llá aquellos ya cenicitas, se convertían en alacrán, en la hormiga *veinticuatro*, en ciempiés, puro animales que pican y duele, que tienen veneno, culebra... Y los pelitos que sobró allí lo agarraron pa *camajai*, pa veneno, los pelitos que sobró lo agarraron pa *camajai*, ese con que la gente mata ahorita. Porque el principio [de la brujería] comenzó de allí, porque si ellos lo hubieran botado no hubiera existido el *camajai*, nada, pero como ellos lo zumbaron para eso mismo, bueno, porque esos animales duelen, del diablo, todos los huesos, todo eso es un dolor, caen enfermedades.
- [8] Bueno, qué hizo Dzuri con Iñapirrikuli: “Apúrense, apresúrense porque las crías están allá, los diablos, donde los dejó, apúrense porque si no las mujeres lo agarran”. Porque las mujeres escucharon cuando él dijo que estaban en tal parte, el principio de las mujeres. Cuando ellos fueron a buscarlo, las mujeres ya se lo habían llevado, ellas fueron antes, las mujeres, se apoderaron de los diablos las mujeres. Cuando el hombre se dio de cuenta, no, ya estaban en las manos de las mujeres, nosotros los hombres ya quedamos como mujeres. Pero las mujeres no podían utilizar las crías así

como los hombres porque ellas no pueden hacer el baile, o sea que la fiesta del diablo a sacar seje, manaca, moriche, de toda esa pepa que hay en el mundo ellas no la pueden sacar, como son puras mujeres. Entonces el principio del hombre dijo: “No, no les presta a las mujeres”. Porque ellas cuando van a hacer fiesta recogen boyo-boyoy, tupirito, así del suelo pues, pero lo que está en la mata ellas no lo pueden sacar. Nosotros los hombres teníamos que correr pal monte, nos escondíamos cuando llegaban las mujeres con el diablo, por eso que nosotros según tenemos el brazo aquí chato, ustedes lo tienen redondito, porque nosotros según que volteamos casabe con esto, era el principio de nosotros cuando comenzó el mundo, entonces nosotros lo que hacíamos era el casabe y las mujeres andaban con los diablos pues, haciendo fiesta...

María da Silva: Ámarru

Durifá da Silva: Entonces qué dijo el principio del hombre dijo: “No, eso no sirve, qué vamos a hacer -le dijo a Dzuri”, “Vamos a matarlas uno por uno pero con trueno, a las mujeres”. Bueno, entonces las mujeres empezaron a caminar el mundo entero, en esta piedra de Tortuga allí en Ayacucho, esa figura que está allí, quién lo hizo, son las mujeres,

María da Silva: Aha, eso Ámarru

Durifá da Silva: esa figura que están allí las hicieron ellas, así como dibujado como caimán, allá arriba, hay un ciempiés, lo hicieron cuando estaba blandito, eso lo hicieron las mujeres cuando estaba blandito, donde ellas llegaban pintaban esos dibujos, aquí en Pintado pasaron y mira cómo quedó. Así pintadito, toda clase, donde pasaban ellas dormían, ellas pintaban, pero estaba blandito esa piedra, entonces esa figura iba pegando, donde iban durmiendo en cada piedra allí se moría uno, le caía relámpago, cada sitio donde dormían, ¡relampagazo!, un rayo, las iban matando una por una, hasta que las mataron a todas. Esa era la brujería, bueno allí los hombres volvieron a apoderarse del diablo, se lo quitaron a las mujeres. A los hombres sí les queda bien, porque los hombres sí hacen fiesta.

Comentarios¹¹⁰:

[1] La escena describe el mundo antes de Kuwai que, según vimos, era un mundo pequeño y caótico. Durifá no dice expresamente que el mundo fuera pequeño, pero por otra parte los animales que lo pueblan parecen inmensos. Todos los animales eran grandes, y a medida que Iñapirrikuli los iba disparando con su cerbatana –nadie se les podía acercar pues, tan solo él por poderoso–, morían dejando a sus crías, los pichones que eran del tamaño de hoy en día. Se trata de los Dueños de los animales, que al morir cazados por Iñapirrikuli dejan a su descendencia. A ellos, entendemos, a ellos sí ya uno se les puede acercar, ya se les puede cazar; los matan precisamente pensando en su futuro en el mundo. Los dueños de los

¹¹⁰ La división de las escenas corresponde únicamente a una estrategia textual de cara a los comentarios y el análisis

animales, mediante la intermediación predatoria del chamán, se transforman en animales pequeños, que pueblan el mundo. Podría decirse que sus cuerpos en cierta manera han sido abiertos: disgregados en segmentos más pequeños, repartidos por el mundo, multiplicados.

[2] La transgresión de un tabú es elemento obligatorio, sobra decirlo, en toda narración mitológica, y normalmente deriva en un cataclismo o apocalipsis que, de no haberse cometido la infracción, no hubieran sucedido. Este es el caso de la transgresión del tabú que cometieron los muchachos a quienes Kuwai les había encargado respetar la fruta uacú, pero ellos, irrespetuosos, pintaron la concha provocando el enfado de Kuwai, quien se los come. En esta versión los jóvenes no comen el uacú sino que juegan a raspar y pintar la concha. En la versión baniwa, que leemos en Wright (1998), Kuwai se lleva a los jóvenes a Hípana para recolectar frutas uacú. Él se sube al árbol y les tira las frutas desde arriba. Ellos deciden romper el ayuno y asar el uacú para comerlo. El humo del fuego ciega a Kuwai, causándole la “muerte” (1998:137). Su cuerpo entero empieza a sonar en fuerte rugido, mientras regueros de saliva empiezan a brotar por sus orificios. La versión wakuénai es muy similar (tratándose de grupos kurripakos): Kuwai trepa al árbol del guacu para recoger la fruta desde donde se la tira, mientras los muchachos abajo tienen la siguiente conversación: “This hunger is hurting me; I am burning to eat”, “It’s not so, if you eat anything, Kuwai will eat us” (Hill, 2009:120). Sin embargo rompen el ayuno, lo que hiere a Kuwai y él empieza a echar saliva que se transforma en plantas de vid o bejuco que existen hoy en día (ibíd.). Wright también señala las plantas trepadoras o bejucos (“vines”) que florecen en la época de las Pléyades provienen de la saliva que brotó de los agujeros de su cuerpo, seguida por un rugido poderoso (Wright, 2015:131). Algunos narradores comparan a Kuwai, subido al árbol, con *big-bellied monkey*, mientras que otros le asocian a la pereza que al inicio de la temporada de lluvias desciende a la tierra para alimentarse (Wright, 1998). Los muchachos pues asan la fruta, el humo ciega a Kuwai y este les dice: “Why do you eat my flesh, the roasted *pacú*?” (ibíd., p.151). El *pacú*, explica Wright, es un pez, que igual que la fruta uacú marca la transición de la temporada seca a la temporada de lluvias, un tiempo de peligrosa reproductividad en el que grandes cantidades del pez *pacú* (snapper) suben los ríos para desovar (ibíd.)¹¹¹. En la versión que nos ofrece Durifá, sin embargo, no es Kuwai quien se sube al uacú, sino los muchachos, mientras él les espera abajo. En el relato del chamán kurripako Mandú Da Silva, recogido por G. Nãñez (2007) es el propio Kuwai quien se asemeja a una mata de guaco en cuyo copo tres muchachos subieron a comer

¹¹¹ Desovar en abundancia, dejar abundantes huevos, es también un comportamiento característico de los himenópteros o lepidópteros o mariposas, que se apresuran a poner sus huevos para que estos emprendan su camino de metamorfosis al gusano, larva, crisálida e imago adulto.

pepa, mientras que el otro se quedaba abajo recogiénolas (p.41). En estas dos últimas versiones, sobre todo en la de G. Nájuez, vemos que se establece una relación de analogía entre el cuerpo de Kuwai y la mata uacú (a través de la intermediación del pez *pacú*, en el primer caso). De esta manera, los muchachos que buscan aliviar el dolor que les provoca el hambre que sienten, comen el uacú, provocando a su vez dolor a Kuwai, ya que lo que se están comiendo es su propio cuerpo.

En las versiones de esta escena de Wright y de Hill encontramos elementos que aparecerán más tarde en otra, narrada por Durifá: la relación que se establece entre la ceguera y la muerte, ambas provocadas por el humo del fuego, un fuego de cocina, en términos lévi-straussianos, ya que es el fuego que asa la fruta convirtiéndola en comestible. El humo ciega a Kuwai, provocándole una “muerte” temporal en este caso. Esta viene acompañada por una secreción excesiva de saliva y una posterior transformación. Kuwai se queda temporalmente sin vista y eso es precisamente lo que le “mata”. Sin embargo vuelve a la vida, renace, y se transforma o bien en la propia planta uacú, o bien en una enorme boca de piedra. Podríamos establecer la siguiente secuencia de los hechos: humo (de fuego de cocina) → salivación → ceguera → muerte → transformación. El humo, a fin de cuentas, provoca la transformación y ésta pasa por la pérdida de la vista, volvemos a toparnos con esta relación, y la seguiremos encontrando, de forma más clara en la escena de la incineración de Kuwai.

La salivación excesiva de Kuwai se opone como significado a la succión ávida de la leche de su nodriza. Un acto que podríamos considerar, por tanto, anti-predador donde la secreción de fluidos abundantes por todos los orificios de Kuwai es la respuesta al acto predador de los muchachos que se comen o beben su cuerpo. Kuwai así ocuparía en esta escena el papel de su propia nodriza: alimentando de sus jugos vitales a los pequeños y ávidos predadores.

Wright señala que la saliva de Kuwai puede ser a la vez un fluido creativo y seminal que regenera el mundo físico, pero que también puede ser usado en brujerías. A día de hoy, en los ritos de iniciación, el exceso de salivación de los iniciados es considerado una enfermedad temida y peligrosa:

“An excessive loss of this life-giving fluid, saliva, is one feature of the most dreaded ailments an initiate could get, a wasting away sickness, *purakali*, characterized by constant dribbling of saliva, along with the transformation of the initiate’s body parts into animal, or plant parts. It is the dissolution of the person into a grotesque assemblage of deformed plant and animal parts.” (Wright, 2015:131)

Ahora bien, el nombre científico del uacú es *Monopteryx uaucu*, es un árbol trepador o planta guiadora parecida a la vid, del tipo bejuco o liana. Algunos tipos de estos bejucos

poseen características que repelen a las serpientes con su olor. “Es un árbol con frutos verdes grandes, amargos, pero comestibles cuando se tuestan” (Hugh-Jones, 2011). Hugh-Jones indica también que “el fruto uacú es yagé, por eso el fruto es tan amargo; es yagé árbol-fruto” (p.342)¹¹². Si el uacú es yagé, o sea una planta alucinógena, toda esta escena cobra un sentido nuevo: la toma prohibida de la fruta del uacú realmente describe una toma de yagé iniciática. La transformación que experimenta el cuerpo de Kuwai al oler el humo del uacú tostado reflejaría paso a paso el desarrollo de una iniciación: la secreción excesiva de saliva por todo su cuerpo representaría la purificación y su papel aquí equivaldría al del vómito inducido y purificador característico de las prácticas iniciáticas¹¹³. La pérdida de la vista, esa ceguera transitoria que conduce a una muerte también transitoria, representaría, podemos pensar, la obtención de un nuevo tipo de visión, de una mirada que se alcanza tan solo tras la muerte iniciática y el renacer. Ahora bien, así planteado parece que el destinatario de esta iniciación es el propio Kuwai y no los muchachos para quienes en primer lugar Kuwai apareció tras años de reclusión. Pero no únicamente. Los muchachos cocinan el uacú (o lo pintan, pero que al fin y al cabo es otro acto cultural) pero a la vez se están cocinando a sí mismos, ya que es a ellos a quienes se come Kuwai. El humo que ciega a Kuwai y le termina transformando tiene el mismo efecto transformador sobre los adolescentes, quienes a su vez alcanzan su muerte iniciática (aunque posteriormente resulta que es una muerte definitiva). Ya nos hemos topado antes con el tema de la iniciación que “cocina” a los adolescentes y que pone fin a su estado crudo, verde. El humo del tabaco soplado por los chamanes sobre la comida cocina los alimentos, pero a la vez cocina a los adolescentes. El humo del uacú aquí desempeñaría un papel similar.

Wright, analizando esta escena, cita al chamán Mandú: “Iaperikuli left Kuwai with people in order to teach Malinaliene” [Malinaliene is the name used collectively for the three initiates who ate the roasted uacu]. Y sigue Wright: “Teach them what? The most fundamental law of exchange between the human, spirit, and animal worlds: the children roasted and “ate” Kuwai’s body, “killing him”, and in return, he kills and devours them” (Wright, 1998:152). Una importante lección, seguida por otra, de igual o más importancia, como veremos en breve.

Este momento en el que Kuwai se come a los hijos de Iñapiríkuli y por tanto hermanos suyos (o nietos, como en nuestro caso), es considerado por varios autores como un acto

¹¹² En un mito Tariana sobre Yuruparí y Los Truenos nacen tres niños de los cuerpos cerrados y vírgenes de tres mujeres hermanas, el primer bebé estaba lleno de agujeros, y el siguiente era el padre del yagé, con su cuerpo hicieron yagé y todos bebieron (ibíd., 377-380)

¹¹³ El vómito posterior de los muchachos que se ha comido Kuwai, sin embargo, me parece que tiene una función reconstructiva que ya comentaremos

caníbal, y es la razón por la cual más tarde Kuwai es quemado en la hoguera, en señal de venganza¹¹⁴.



Figura 20. La planta uacú, *Monopteryx uauco*

Me parece, sin embargo, que el llamado momento caníbal aparece antes, ya que son los muchachos quienes se comen el fruto uacú, prohibido precisamente por representar al propio Kuwai¹¹⁵. Y sin embargo, ¿cómo conjugar ese supuesto canibalismo con la idea de una toma de yagé iniciática?

Recordemos por un momento el primer episodio mitológico y los cinco dedos del Principio que iba aprendiendo a usar sus fuerzas para comunicarse con el universo. Un aprendizaje que,

¹¹⁴ The hero being burned alive on a fire, often is punishment for an act of cannibalism (Hugh-Jones, 2011).

¹¹⁵ Recordemos la práctica de mis anfitriones maipure-arawak de jugar a que sus hijos “se coman” a un cigarrón, identificado con Kuwai por varios autores, para introducir de esta manera su sonido en boca de los niños y hacerles que empiecen a hablar antes.

aventurábamos, dejaba abierta la posibilidad de la torpeza, del error. Ya veremos en el Capítulo 3 que en el aprendizaje del chamán Loquiño hay momentos de sorpresa por la propia fuerza, todavía indomada, todavía incontrolable, provocando pequeños cataclismos. Ahora bien, ¿y si el mito no es perfecto? ¿Y si plantea la posibilidad del error, de la confusión por parte de su héroe principal, por muy poderoso que sea (como de hecho lo es Kuwai)? Imaginemos por un momento esta posibilidad. Sobra decir que los chamanes (y Kuwai lo es) se caracterizan precisamente por poseer doble punto de vista, de este mundo y de otros, identificándose por tanto con los seres de aquí y de allí, adoptando sus perspectivas, que es lo que les permite moverse y viajar a través de las diferentes realidades, metamorfosear, transformarse. Todo ello a veces pone en peligro las relaciones sociales entre los chamanes y sus congéneres, porque corren el riesgo de olvidarse de su punto de vista *de origen* y ver a sus familiares como los ven los espíritus o los animales: como animales, no como gente (ya que al adoptar la perspectiva de los animales o espíritus, comienzan a ver a los humanos como animales o espíritus), lo que a su vez implica que empiecen a tratarles como presas¹¹⁶. Esta escena en la que Kuwai se come a sus nietos/hermanos tras haber sido cegado por el humo del yagé bien podría interpretarse entonces como una confusión de perspectivas de Kuwai –tras una ceguera provocada, repentina, y, además, la primera–, debido a la toma de yagé, lo que nos alejaría de la venganza caníbal y nos acercaría más a un simple error. Kuwai, sabemos bien, pertenece a todos los mundos, ya que es el universo entero; la ceguera que le provoca el uacú limita sus puntos de vista, anula su mirada que normalmente le permite reconocer en los muchachos a sus nietos/hermanos. No se los comería por vengarse, sino por verlos *como* algo bueno para comer. De ahí que, en algunas versiones (Hill: 2009) Kuwai se siente terriblemente avergonzado, una vez recuperada la visión y habiendo cobrado conciencia de que acaba de comerse a los muchachos. Se esconde, avergonzado. Así, de hecho, nació. La vergüenza por su propio aspecto grotesco, el que le hayan escondido por ello, por feo, es lo primero que le ocurre en este mundo, cuando todavía es un bebé voraz y sonoro. El vómito posterior se convierte así en un acto de reconstrucción, recompensa¹¹⁷.

Parece que se van encadenando sucesos cargados de significados parecidos: por un lado Kuwai, nada más nacer, succiona con fuerza la teta de su nodriza, la pereza, que se alimenta

¹¹⁶ Para casos de confusión de ontologías, ver Vilaça (Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia, 2016)

¹¹⁷ Toda esta reflexión especulativa puede ser fácilmente deshecha, entre otras cosas, por el propio relato de Durifá, quien dice que Kuwai llama a los muchachos “hijos míos” tras provocar la tormenta y fingir ser una cueva. Más que torpeza inconsciente, estaríamos ante un acto premeditado. Y aun así...

principalmente de yagrumo¹¹⁸. Más tarde, “devuelve” los jugos secretando excesivamente saliva que se convertirá en otro palo, el uacú, del que beberán y comerán los muchachos (el yagrumo se *transforma*, metamorfosea en uacú, por medio del cuerpo agujereado de Kuwai). Son precisamente los muchachos que comieron el uacú (o lo bebieron según las versiones) los que posteriormente serán reemplazados –impostados– a su vez por otro palo, el de boyá, de manera similar a la que fueron sustituidos los hermanos Naipriku, que nacieron de un hueso hueco. Por otra parte, esta secreción excesiva viene a significar que Kuwai se está diluyendo, su cuerpo se vuelve líquido, se transforma bajo los efectos del humo. Y del líquido pasa al sólido, se vuelve piedra que retiene dentro de sí la vida, realiza una metamorfosis completa¹¹⁹.

El tema del contenedor-útero del que nace el creador, y que hemos venido comentando, se reconoce de forma clara en este ciclo de Kuwai (Wright y Hill 1986:47). Volviendo a la idea del cuerpo a la vez abierto y cerrado de Kuwai, hay que decir que al igual que él mismo nació de un cuerpo cerrado, luego a su vez se convierte en contenedor cerrado. Se los come y sube al cielo con la barriga llena, según algunos narradores. Preñado, diríase. Veremos en próximos capítulos que en el rito de iniciación esta escena de aislamiento e invisibilidad forzada (o ceguera provocada en la que a Kuwai no se le ve sino que nada más se le oye) se reproduce cada vez que los iniciados son encerrados a cal y canto en cabañas construidas a tal propósito, lejos de la comunidad y de las miradas femeninas, dentro en el monte.

En las demás versiones, el aguacero¹²⁰ se mezcla con gotas de sangre que caen en la mano extendida de Iñapirrikuli como señal de que Kuwai se acaba de comer a los muchachos. Kuwai vomita los restos de los muchachos y vuela hacia el cielo. En el relato de Durifá, sin embargo, hemos visto que el vómito viene una vez Kuwai haya sido seducido a bajar otra vez a la tierra, o sea, se esconde en su último piso, se encierra tras la puerta, con los muchachos dentro de su barriga. Gestando, pero a la vez gestándose lejos de las miradas y del mundo, encerrado y solo.

¹¹⁸ Recordemos que el yagrumo era el palo que sustituyó a los muchachos nacidos del hueso cuando su padastro intentaba cercarles con fuego y quemarles dentro del conuco. Lo atravesaron, al ser hueco, y volaron hacia el río. Mientras, bajo los efectos del fuego, el yagrumo explotaba, como si fueran las tripas de los niños.

¹¹⁹ Esta capacidad de volverse líquido y resurgir de las “aguas” con un cuerpo metamorfoseado, diferente, es propia de las mariposas. Aparte de la metamorfosis completa, las mariposas dentro de su crisálida se hacen líquido, un líquido del que luego se conforma otro organismo morfológicamente diferente al primero. La solidificación, a su vez, puede representar también la solidificación de las rocas, de la tierra. Kuwai, que es el mundo, el universo, se hace piedra. El mundo entero se va solidificando. De la congruencia entre Kuwai y la mariposa -considerada ayudante chamánico y ser maléfico- hablaremos en el final de este capítulo.

¹²⁰ El aguacero o tempestad, como forma del agua celeste que extingue los fuegos de cocina, jugando por tanto el papel de “anticocina” o “antifuego” (Lévi-Strauss, *Mitológicas II: De la miel a las cenizas*, 1972:367)

[3] Mientras Kuwai se encuentra voluntariamente recluido en su último piso del cielo, tras una puerta cerrada con mil cerrojos, en la tierra Iñapirrikuli manda hacer tres figuras de boya para convencer a Kuwai de que los muchachos que se comió siguen vivos (Wright, 1998).

Es fundamental esta escena: unas figuras talladas en madera –palo de boya– pintadas, haciéndose pasar por los jóvenes que se comió Kuwai. Unos muñecos que vienen a suplantar a los propios muchachos, a aquellos que entraron en una boca de piedra y subieron hasta el último piso del cielo. Se trata, sin duda, de una impostura, y de grado mitológico. Unos muñecos que se ven como los muchachos propios, que aparentan ser así como ellos, que son moldeados, pintados y vestidos como ellos, como los originales. Pero que son sus copias, sus dobles. Unos impostores de madera cuyo objetivo es hacerse pasar por los de verdad, por los propios. En la versión de Hill a los muñecos hasta se les cuidan todos los detalles: ojos, brazos, boca. En fin, al acabar, se ven como gente.

Made-from-Bone [...] went to look for some balsa wood. He needed the balsa wood to make effigies of the three boys that Kuwai had eaten. He made dancing headdresses. He made dance whips for them. He made everything; their eyes, their arms; everything; their mouths; the shape of people. He painted them red, then finished. He made three of them. He left them standing in a line inside the seclusion hut. (Hill J. D., 2009:122-123)

Así pues, Kuwai tiene que creer la mentira. Más tarde, cuando Avispa Karimatu sube con su gusano gordo y mantecoso a convencer a Kuwai de que acabe con su reclusión, le dice: “Made-from-Bone had already revived them and now they are well again”, ante un incrédulo Kuwai. La impostura tramada por Iñapirrikuli, consiste pues no solamente en reproducir los cuerpos de los propios muchachos, sino en hacer creer a Kuwai de que verdaderamente han sido revividos, de que esta fila de muñecos está formada por aquellos mismos, aquellos que él se comió. Más tarde, cuando ya ha sido convencido por Avispa Karimatu a bajar en la tierra y seguir con el rito iniciático, Kuwai sigue incrédulo y mantiene esta conversación con Iñapirrikuli, quien le insta a soplar tabaco encima de la comida de los iniciados:

“I already ate them. Why should I blow tobacco smoke over their food?” “Yes, it is true”, said Made-from-Bone. “You ate them, but they had done wrong with you. They ate, and that’s why you ate them. But I revived them and woke them up again. Come have a look”, he said. Kuwai stood up to look at them and *saw people. They had hair, eyes, noses, mouths, ears; everything*¹²¹.” (Hill J. D., 2009:125)

Recordemos que no es la primera vez que unos muchachos son reemplazados por palos de madera. Fueron los propios hermanos nacidos del hueso quienes usaron tres palos de madera

¹²¹ El resaltado es mío.

(otra vez tres, el mismo número que los reconstruidos en la versión de Hill) para que sean estos los que se quemen y exploten, haciendo creer al padrastro que son sus barrigas las que se están reventando con el fuego. A diferencia de entonces, cuando el humo asfixiante envolvía el conuco y no dejaba al padrastro ver lo que quedaba dentro, ahora Kuwai sí los ve, con sus propios ojos. Y lo que ve es gente. Con todos sus detalles: boca, nariz, orejas, todo. Tienen apariencia de gente, ya que poseen todos sus atributos, su forma, su color.



Figura 21. Pez raya (*Potamotrygonidae*) del caño Caname, río Atabapo

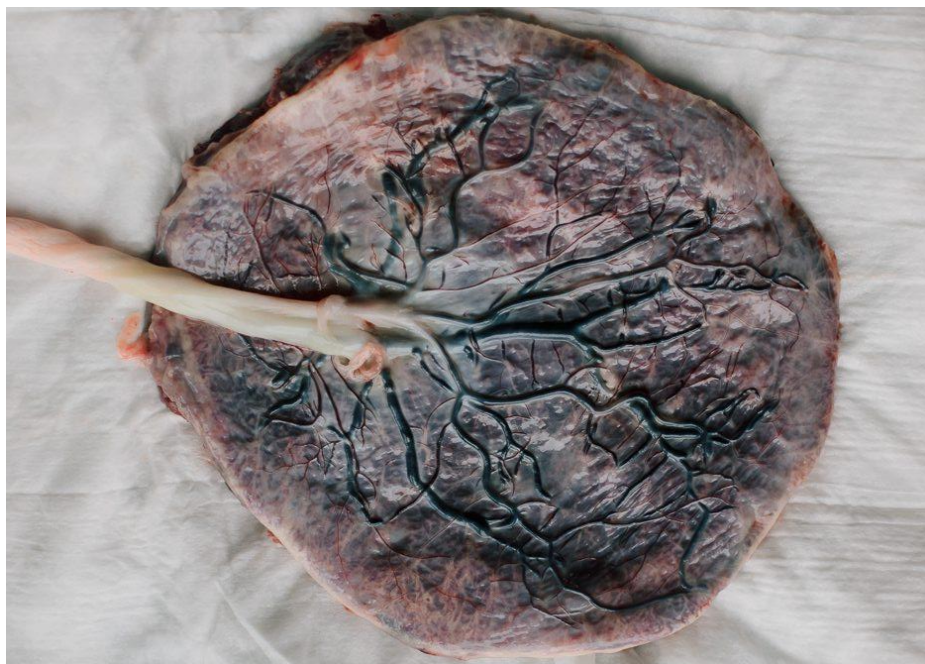


Figura 22. Placenta humana

Parece que el círculo se está estrechando: primero un niño gusano nació de la “tripa” de un hueso flotando a la deriva, y posteriormente fue su propia tripa la que se reventó y tuvo que ser cosida por su mamá; más tarde esos mismos niños-gusano remendados escapan de la muerte y evitan que sus tripas revienten y exploten atravesando “las tripas” de un palo hueco, un “hueso”. Las tripas que sí revientan –el sonido es la prueba para el padrastro– no son las de los hermanos Iñapirriku sino de sus sustitutos: el palo que les reemplaza y les salva. En el tiempo de Kuwai, otros muchachos son sustituidos por otro palo, por uno cuya principal característica es que flota en la superficie de las aguas –palo balsero, de boya–, cual huesecito a la deriva, o tripas que flotan¹²². Alineados en la superficie de la tierra, de esta tierra Hípana, los niños-boya tiran de aquellos que llevan ya tiempo sumergidos en medio de la oscuridad dentro de las fauces y de las tripas de Kuwai. Emergerán otra vez, el Diablo les vomitará, devolviéndoles a sus padres y familiares. Sus restos, lo que queda de sus huesos, “aboyarán” en unos cestos, justo al lado de sus dobles. De esta manera estos muchachos, los propios, no los impostores, “atraviesan” el universo llevados en la barriga de Kuwai.

El propio Kuwai también fue reemplazado por un “impostor” –la placenta– con la que Iñapirrikuli pretendió engañar a Ámarru y hacerla creer que ésa era su hijo. La placenta pues tenía que ocultar la existencia del verdadero Kuwai: Ámarru había dado a luz, sí, pero Kuwai le fue robado y a cambio la placenta le era presentada como su hijo: ahí estaba, acababa de salir de ella. El cuerpo de Kuwai, cubierto de agujeros, podría guardar cierto parecido con las manchas que cubren el tejido de la placenta (y que posteriormente, al convertirse esta en el pez raya, siguen distinguiéndose claramente en su piel)¹²³. La mera presencia de la placenta encima de la roca pretendía ocultar el nacimiento del hijo verdadero, “cegando” a Ámarru, ocultando a Kuwai no solo de su mirada, sino de la de todas las mujeres. Un niño robado a su madre nada más nacer y sustituido (sin éxito) por un impostor. Ámarru no se lo cree y se deshace de la placenta. Este papel *enmascarador* de la placenta lo encontramos de manera más evidente entre los Miraña quienes consideran la placenta como la “máscara”, o “la cara salvaje” del feto, o bien “la sombra del niño”, siendo lo opuesto igualmente cierto: las

¹²² Se hace indispensable aquí traer a colación la relación que ha establecido Lévi-Strauss entre las vísceras que flotan y las Pléyades (Lévi-Strauss, 1968), y de la que también habla Hugh-Jones, aunque anota que esta relación entre los Barasana puede estar presente de forma oculta, refiriéndose al episodio en el que para que naciera Warimi el útero de Meneriyo tuvo que ser llevado al río. Algo similar ocurrió con Ámarru quien fue llevada a dos caños, y solo allí su útero fue abierto, en las aguas. Kuwai pues nació en la superficie de las aguas, y su placenta se mantuvo también allí, en la superficie, hasta que fue tirada al río y se convirtió en el pez raya, que vive en el suelo limoso de los ríos.

¹²³ De todas formas Ámarru no hubiera podido apreciar (o revelar) el parecido (o la diferencia) visual entre su hijo y la placenta que le presentaban en su lugar, ya que jamás llegó a ver a Kuwai. El niño le fue robado nada más nacer y a cambio en la roca al lado de ella estaba un impostor.

máscaras animales que se utilizan en los rituales de recolección de frutas a los que son invitados los dueños de los animales, son igualmente percibidas como placentas¹²⁴ (Karadimas, 2003:185). Como Yuruparí es asociado, en el plano astronómico, con el Sol (Karadimas, Hugh-Jones, Orjuela), siendo realmente el complejo mitológico un mito solar, la raya entonces debe ser considerada como la placenta del sol, ella representa su doble y se correspondería con Orión (Karadimas, 2003). El doble del sol, o la placenta del sol. Recordemos el reflejo cóncavo que el chamán Mandú ubicaba en el fondo del esqueleto cósmico, reflejando el sol, situado arriba del todo: qué sería pues si no la placenta del sol, su doble, unido a él a través del cordón que atraviesa todos los pisos del mundo.

[4] Ya nos habíamos referido anteriormente a Avispa Karimatu¹²⁵, el mensajero de Iñapirríkuli, quien vuela abriendo agujeros en los cielos hasta llegar por fin al último piso, delante de la puerta trancada de Kuwai. Lleva un gusano de seje en la boca y logra introducirlo a través de la rajita que abre Kuwai y que enseguida cierra con fuerza, aplastando la cintura de Karimatu. Esta avispa es elegida porque es la única capaz de *fundar* todos los pisos del cielo. Sube de un cielo a otro, abriendo agujeros y a medida que se acerca oye el rugido atronador de Kuwai¹²⁶. Karimatu lleva en la boca un gusano de seje, gordo y mantecoso, para tentar a Kuwai. Y es que él tiene que bajar para terminar el ritual de iniciación, soplar la comida de los muchachos que quedan, para que puedan comenzar a comer, para que acabe este “largo período de sufrimiento de los iniciados”, en palabras de Wright (1998). Según este autor, el personaje Avispa simboliza el estado de los iniciados: con la cinturita fina como resultado de haber pasado ayuno (p.153). Avispa “reabre el diálogo” (ibíd.) con Kuwai, quien se compromete a acabar el ritual aun a sabiendas de que abajo están planeando matarle. Pero aparte del diálogo, Avispa va abriendo los cielos que le llevan hasta Kuwai. Su viaje entero, un vuelo en vertical hacia arriba, representa, me parece, una penetración que acaba con una fecundación: el gusano (que también podría simbolizar la médula del universo) es introducido tras la puerta trancada a cal y canto, ha logrado abrir una rajita en ella, ha roto el último círculo. Transcurrido el tiempo, logra su objetivo, que es hacer bajar a Kuwai, hacer que “nazca” otra vez a este mundo. Karimatu abre una raja estrecha en el cielo, y Kuwai va

¹²⁴ “Pour les Miraña, le placenta est considéré comme le “masque”, le “visage feroce” du fœtus, ou encore “l’ombre de l’enfant (=du fœtus). L’inverse est également vrai et les masques [...] sont également perçus comme des placentas” (Karadimas, 2003:185).

¹²⁵ En el relato de Loquiño acerca de aquel agujero grande que el Diablo cavó en la tierra y en cuyo otro lado había otra tierra.

¹²⁶ Los agujeros que abre Avispa en los cielos anteriores quizás sean una alusión a los propios agujeros en el cuerpo de Kuwai.

descendiendo, podemos imaginar, a través de los agujeros fundados en los diferentes pisos, cual un túnel. Un gusano del universo. Esta función “desvirgadora” ya la encontramos en el pez mataguaro que tuvo que abrir a la fuerza la entrepierna de Ámaru para que salieran al mundo Kuwai y su placenta. Ahora es Avispa quien va taladrando todas las membranas y coberturas del cielo hasta llegar al final mismo, allá donde se encuentra Kuwai con su barriga llena. Pero la función de Karimatu va más allá de la del mataguaro: mientras éste tan solo abría el canal de nacimiento, Karimatu, a la vez, fecunda, insemina, dejando la larva dentro de la morada de Kuwai. Una vez abierta la vía para su bajada al mundo, Kuwai desciende del cielo, eso sí doblemente preñado: con los muchachos que él mismo tragó y con el gusano que el Avispa introdujo en su casa. La persona-Avispa, como una aguja, enhebrando los distintos cielos, como si fuera el “cordón umbilical” con el que la madre remendó y unió los segmentos rotos de sus hijos grillos /gusanos. Se les quedaron marcas. Un papel materno, femenino, el que desempeña Avispa, ya que se preocupa de alimentar a Kuwai, acercándole comida sabrosa (como las madres que se acercan con algo de yucuta y café a los espacios donde están recluidas las jóvenes que se someten a la iniciación), a la vez que le “saca” a la vida, a este mundo.

Por otra parte, esta idea que el ascenso de Karimatu, portador de un gusano, representa un momento de fecundación, nos acerca a una concepción Miraña del semen y del alma, de la que da testimonio Karadimas (2010). Según los Miraña el semen paterno transporta el “alma” de la persona hasta el vientre materno que es descrita como una “lombriz”. Entre los Miraña, afirma Karadimas, esta “lombriz” es a los humanos lo que la oruga es a los insectos (es decir, una larva), (Karadimas, 2010:71-72). Por otra parte, la larva (o gusano) es considerada un elemento fecundador, como el semen lo es para los humanos (los Miraña llaman al semen larva). Karimatu, pues, tendría esos dos papeles, “falso” masculino fecundador (como ya hemos visto en Karadimas que se da en el comportamiento de ciertos insectos) y un papel de “falsa” madre cuidadora, ya que a la vez que alimenta y cuida, tienta a Kuwai a asomarse al mundo, llevándolo a la muerte.

Sin embargo, si pensamos en esta escena como en un acto fecundador, por lógica Kuwai debería entonces sufrir una transformación al volver a “nacer” al mundo. Pero los narradores maipure-arawak no dan testimonio de una transformación o cambio de Kuwai tras la penetración de Karimatu. Sí se compromete a bajar para terminar con el ritual, le da instrucciones a Karimatu acerca de la forma de matarle (por fuego, ya que su cuerpo representa todos los demás elementos) y se queda en el cielo aún unas horas (o días). Una vez en la tierra -renacido otra vez para este mundo- Kuwai saca a la luz a los muchachos que han permanecido en su barriga durante todo ese tiempo. Un dato curioso es que en algunas

versiones Kuwai nació con una boca extremadamente grande. Un cuerpo extremadamente abierto y con exceso de boca, nació de un cuerpo extremadamente cerrado tras haberlo penetrado por la boca. Pero bien sabemos que esta boca también ha sido y quizás sigue siendo una boca de piedra. Hasta ahora las *bocas* de piedra así de grandes eran el sitio por donde salían al mundo los seres: el sol, el propio Kuwai que abre una grieta en la roca para ampliar el mundo, los primeros seres *cocinados*, sacados por Iñapirrikuli. Todos aparecieron de Hipana, la vulva y ombligo del mundo. Sería legítimo pensar, por tanto, que cuando Kuwai vomita a los muchachos, estos salen otra vez de una boca de piedra, similar, si no la misma, a la que se los tragó¹²⁷. En otras escenas de masacres cosmológicas, se vio cómo manadas de animales hambrientos se comían entre todos a los primeros seres, dejando solo los huesos que luego eran lanzados al río. ¿Por qué no pensar entonces que estos muchachos que vomita Kuwai son los huesos que quedan de los que ya se comió? Encontramos la confirmación en (Hugh-Jones, 2011), en un mito Tariana:

Yuruparí dijo: “Vengo a decirles que son padres de niños tercos, niños que no obedecen, niños excesivamente curiosos y que actúan contra los deseos de los mayores. Ustedes son responsables de que sus hijos sean culpables, pues no los han criado correctamente. Ahora les devolveré sus huesos. Hagan un compartimento”. Ellos hicieron el compartimento y lo pintaron con achiote, carbón vegetal y carayurú. Él apretó su barriga, abrió su boca y vomitó los huesos. Luego dijo: “Desháganse de los huesos; yo no beberé chicha con ustedes”. Se retiró. (p.382)

Ahora bien, ya vimos que la devolución de los huesos representa la vuelta a un estado mitológico de indistinción ontológica, y que también, según nos indica el propio mito, propicia la creación sucesiva de una vida nueva, de un renacer. Iñapirrikuli nació de un hueso, bien lo sabemos ya, que fue devuelto a las aguas tras un acto de depredación por parte de los jaguares hacia la gente, para posteriormente ser repescado por una mujer sin hijos quien lo crio como hijo propio. Ahora es Kuwai quien devuelve los huesos de quienes se comió,

¹²⁷ Se me hace necesario aquí abrir un paréntesis antes de seguir, eso sí, puramente especulativo. Al pensar en los muchachos que primero fueron “metidos” —mediante una invitación engañosa— en un agujero de piedra, para luego escalar (dentro de la tripa del Diablo) distintos pisos del cielo y volver a bajarlos, y finalmente ser vomitados, allá donde les esperan sus padres y familiares, pues no puedo dejar de recordar esta otra escena de la que ya hemos hablado anteriormente: la de la “olla” de Iñapirrikuli donde, en el agujero situado en Poniente, son tirados los seres de doble cara, para atravesar el universo y emerger en Naciente, refloatar a la superficie allá donde les esperan Iñapirrikuli y sus familiares para descubrir sus caras definitivas. Podríamos pensar en este acto no tanto como canibal, sino como una especie de tránsito, de “maceración” (ya veremos que los muchachos iniciados son asociados a los frutos silvestres que se recogen para hacer cervezas para las fiestas de iniciación). Kuwai, de esta manera, sería asociado a la olla dentro de la cual los jóvenes se “cocinan” para obtener su cara definitiva. ¿Cuál, si no la obtención de la cara madurada, definitiva, es el sentido de este ritual de iniciación al que se someten los muchachos?

colocándolos en cestas. Dicho de otra manera, son Iñapirríkuli y los padres de los muchachos quienes “repescan” a través de sus redes (¿qué son, si no, las cestas tejidas?) los huesos de sus hijos devorados. Parece que estamos del otro lado de la misma historia, es como si nos hubiésemos colocado, en el ciclo de Kuwai, en el plano opuesto, en el reflejo, allá donde arriba es abajo y el cielo es el río. Así pues, los muchachos que bajan del cielo y acaban colocados en canastos, al lado de sus dobles-impostores de palo de boya, a la vez emergen a la superficie, y son repescados por sus padres usando un gusano como cebo (pesca con lombriz pues), renacen. Al renacer de la boca, se encuentran con sus dobles (unos dobles de palo balsero, flotando en la superficie, a la deriva, a la espera de una madre quien los recoja para cuidar de ellos), unas figuras que cumplen la función de la placenta en el parto de Kuwai: están allí para confundir, para hacer creer a quien está “gestando” que es esta figura de madera/placenta lo que ha salido del interior del cuerpo (de Ámaru o de Kuwai). Kuwai fue suplantado por la placenta al nacer, igual que ahora son suplantados los muchachos que lleva en su barriga, y a los que “da a luz”. Si los muñecos de boya son los dobles y por tanto en esta escena cumplen el papel de la placenta, esto nos reafirma en la idea de que los niños “nacen” de boca de Kuwai. Una boca de piedra, que a la vez es la vulva y el ombligo del mundo. Entendemos pues la necesidad de fabricar estos muñecos, cuidar hasta el último detalle: representan los dobles de los muchachos propios, unidos a ellos a través de Karimatu quien tendió entre los dos pisos el cordón umbilical. En este parto, como en cualquier otro, tienen que nacer al mundo los niños propios, pero para ello necesitan de su doble, atado en el otro extremo de su cordón umbilical (o cuerda de pescar): su placenta, su otra cara en la que reflejarse al salir a este mundo. Un doble de boya, que flota en la superficie, y que al tirar del cordón, hace emerger a su “hermano” de las aguas, hace repescar a su contraparte.

La idea de esta “repesca” de los niños quizás suene menos a mera especulación si acudimos a Hugh-Jones y al papel del gusano gordo y mantecoso: el cebo para Kuwai. Iñapirríkuli y Dzuli envían a Avispa para seducir a Kuwai con el gusano grasiento, y así hacerle bajar para poder, tras recibir de él los conocimientos y tras finalizar el período de ayuno, poder finalmente matarlo (aunque con su muerte no acabe la enseñanza de Kuwai, ni mucho menos). El ayuno prolongado de los iniciados se opone de esta manera a esta comida pesada, mantecosa y grasosa que hacen que Kuwai se trague. La grasa, señala Hugh-Jones, convierte el cuerpo de quien la come en presa apetecible para los grandes predadores como el jaguar y las serpientes quienes se sienten atraídos por el olor del cuerpo de la persona que ha comido grasa (2011:137). Y sigue:

En general, esta condición es provocada por toda la comida grasosa, especialmente aquellos alimentos que desprenden grasa mientras se cocinan. Hormigas y termitas tostadas, larvas de palma (mojojoyes) asadas, pescado cocinado envuelto en hojas, y ají crudo (que crea una capa de grasa cuando se aplica en la cara) son particularmente peligrosos a este respecto (ibid.)¹²⁸.

Así pues, el deseo predador de Ñāpirríkuli y Dzuli hacia Kuwai a quien quieren matar, se ve expresado también a través de sus repetidos soplos de tabaco encima del gusano de seje para que se vuelva más gordo, grasiento y mantecoso y para que, tras comerlo, el cuerpo de Kuwai adquiera el olor y el estado de cuerpo de presa. El gusano como cebo, a la vez que la preparación corporal de Kuwai para convertirse en “comida” de Ñāpirríkuñi y Dzuli, y de toda la humanidad¹²⁹.

Y helo aquí a Kuwai: bajando barrigudo y sonando duro como un avión. Y su primera preocupación es si están colocados los cestos para que pudiese vomitar en ellos a los muchachos. Sí, allí están los cestos, al ladito de aquellos muñecos de palo de boyá, pintados y vestidos *como* gente. Devolver a sus familiares los huesos de aquellos que sirvieron de alimento es un gesto con el que ya nos hemos ido topando a lo largo de estas páginas. Detrás de una ideología del intercambio que, como ocurre entre los shawi (ver González Saavedra), también marca las relaciones de los maipure arawak con sus otras gentes y con los dueños de los animales y sus respectivas crías, pues detrás de ella está presente la idea de la reconstrucción del cuerpo de la víctima. Una reconstrucción que de hecho encontramos en la propia fabricación de las estatuas de palo de balsa, pero también en los cuidados por los restos de aquel primer hueso del que se “reconstruyó” la vida posterior. Pero se trata también, y sobre todo, de la reconstrucción del cuerpo de la presa, de esta misma presa que ha sido devorada. Por eso es importante para Ñāpirríkuli y sus padres que Kuwai vomite a los muchachos, que les devuelva sus huesos. Es el primer paso necesario para que esta futura reconstitución de sus cuerpos pueda darse. A la vez, los reconstituyen a través de sus dobles, sus reflejos, colocados al lado. Así pues, los muchachos son producidos en madera, a la vez que sus huesos son vomitados, escupidos y tosidos. Sin esta reconstrucción, sin el renacer, no hay posibilidad de mantener la economía de las relaciones, el intercambio constante de comida entre una madre y otra, entre una mujer que tiene que alimentar a sus crías y otra, en la orilla de enfrente que tiene que hacer lo mismo. Y esa reconstrucción se hace a través de los huesos,

¹²⁸ El cuidado especial por el cuerpo tras haber comido mucha manteca es notorio también entre mis anfitriones. La persona entra en un estado parecido a la enfermedad, se acuesta en el chinchorro y se siente desganada. Quizás sea una forma de reclusión necesaria para evitar exponerse al peligro de ser percibido como presa, debido a la alta cantidad de manteca ingerida.

¹²⁹ Cómo no trazar analogías con Jesús, cuyo cuerpo y sangre alimentan a sus hijos.

por eso hay que guardarlos y tratarlos con respeto. De ellos rebrota la vida, en ellos resurge el gusano.

De entre todos los huesos que conforman el cuerpo de la presa, la cabeza recibe un tratamiento especial. Los sesos le corresponden al cazador, así como la médula de los huesos grandes del esqueleto. La cabeza, posteriormente, es protegida con esmero de los perros. Algunos cráneos son incluso guardados como trofeos. Esto sin embargo, supone un riesgo, ya que el dueño del animal, al que no se le ha devuelto la cabeza, puede enfadarse. Así sucedió una noche con la cabeza de un jaguar durante una de mis estancias en Santa María de Mavacal. Su caso es especial, ya que normalmente no es en absoluto un animal que es cazado ni consumido (concepción maipure-arawak que coincide con la de los miraña quienes incluyen al jaguar, junto con el águila, entre los animales que tan solo pertenecen al mundo de la selva, pero que no se cazan ni consumen, ver (Karadimas, 2010:65). Pero a veces, en la soledad y oscuridad del monte, el cazador debe disparar. El tigre fue cocinado aquella tarde, y todos amanecemos con una preocupación: su cabeza había desaparecido durante la noche. La búsqueda colectiva, exhaustiva e infructuosa en la madrugada siguiente demostró que no la había agarrado ningún perro para enterrarla en las inmediaciones de la casa. La cabeza no estaba por ningún sitio y ello se debía a la visita del dueño del tigre por la noche para recuperarla. Había venido a buscar su cabeza, decían. Este suceso, que mantuvo inquieta a la comunidad durante unos días, podría explicarse precisamente con el deseo del dueño de los tigres de reconstituir el cuerpo que fue aprisionado, devorado, que se convirtió en presa. Un hecho que encontramos, otra vez, entre los Miraña, poniendo ellos más énfasis en la recolección de la sangre¹³⁰: “La carne de los animales cazados puede ser reconstituida por seres invisibles que recogen la sangre derramada sobre las hojas muertas y que, con la cabeza de las presas decapitadas, reconstituyen al animal mientras los humanos comen su carne” (Karadimas, 2010:65).

Y si bien el mito que nos ocupa parece que no se refiere de manera explícita a cabezas devueltas, vomitadas por Kuwai, podemos pensar que se trata efectivamente de una devolución sujeta a esta ideología del intercambio, a la vez que al cuidado por los muertos de los otros, porque, ya lo decíamos anteriormente, al fin y al cabo, todos los huesos son siempre

¹³⁰ El extremo cuidado por no derramar sangre de la presa durante su despiece en el puerto del río es muy llamativo también entre mis anfitriones. La sangre tiene que ser devuelta al río, igual que los huesos, y los órganos y las partes del animal que no sirven para comer. Este cuidado por no verter la sangre animal fuera del agua, es la contraparte, podemos pensar, del cuidado (del grado de tabú) porque la sangre humana (de menstruación o parto) no entre en contacto precisamente con la aguas del río. Quizás es para evitar que los dueños de los animales puedan reconstituir el cuerpo de la “presa” que está sangrando, para evitar que la vean como presa.

nuestros. Y una madre los espera desde una orilla del cielo, o desde la otra. Pero, ¿seguro no dice nada de las cabezas? Veamos.

¿Por qué tanta insistencia en vomitarlos precisamente dentro de una cesta? Aparte de que el cesto simboliza también, como ya sugerimos, una red de pescar y por tanto volvemos a encontrarnos con la pesca del huesecito y su recuperación del espacio de la indistinción, hay más. Estos cestos, dentro de los cuales Kuwai devuelve los huesos de los muchachos, son iguales a los cestos que se usan para colocar dentro los frutos que se recogen en el monte: seje, manaca, yuco, yuri, jabúa, uacú etc. y sobre los que Kuwai tiene que soplar para que los muchachos puedan volver a comer. Los huesos, por tanto, son tratados como la comida que espera ser soplada, mejor dicho, la comida que todavía no es comida y que tan solo lo será una vez que Kuwai haya soplado su humo y su aliento encima de ella¹³¹. Los frutos, recogidos en el monte –un espacio no doméstico– son recolectados en estos cestos; de manera similar, los muchachos, traídos desde fuera al espacio doméstico de la comunidad, habiendo llegado hasta el infierno (último piso del cielo y morada del Diablo), son “recogidos” otra vez, igual que frutos, en cestos y canastos, rodeados por los hombres de la comunidad, pero rodeados también por sus dobles¹³².

Reciben, por tanto, un trato similar al de los frutos del monte. Entre los Barasana encontramos también esta identificación que se establece entre los frutos silvestres y los muchachos iniciados, a través del tratamiento analógico que reciben respectivamente en los ritos iniciáticos denominados Casa de Frutos y en Casa *He* (Hugh-Jones, 2011)¹³³. Pero a diferencia de lo que sucede en el rito de Casa *He*, en este episodio del mito que nos ocupa, se

¹³¹ Hay que señalar que no únicamente de frutos están llenos los otros cestos, también hay pescado y carne de todo tipo, se trata de una recopilación de prácticamente todos los tipos de comida que los muchachos podrán comer. Y sin embargo, estamos en la fiesta del seje, de la manaca, del uacú etc. (del pijiguao o chontaduro, ver Karadimas), en cambio no existe una fiesta denominada la fiesta del pescado bocachico o del animal chácharo.

¹³² Es de señalar que los dobles impostores de palo de boya no fueron hechos con anterioridad, cuando los padres e Iñapirrikuli se enteraron que Kuwai se los había comido (tras la lluvia de sangre). No. Estos esperaron a que Kuwai estuviese a punto ya de bajar a la tierra otra vez para elaborarlos. Por tanto no sustituyen en el pleno sentido de la palabra, lo que hacen es esperar a la “salida” de la boca del diablo, “reflejar” la llegada de los propios, ser su espejo, su contraparte necesaria para que uno pueda existir. Su fabricación es justificada tan solo por la llegada inminente de los propios, de los de verdad.

¹³³ “(...) se puede plantear que los iniciados se pueden identificar con estos frutos periódicos. Durante Casa de Frutos, los hombres entran los canastos llenos de frutos, que los iniciados sacan y vierten sobre el suelo; durante Casa *He* no cargan los frutos sino a los iniciados mismos. En Casa de Frutos, después de verter los frutos en el piso, se tocan las trompetas precisamente encima de ellos; en Casa *He* se tocan sobre los iniciados. Parece también probable que los frutos verdes de asaí, no maduros, que son llevados dentro de la maloca en Casa de Frutos en que se sopla ají para los mayores, y que se celebra después de Casa *He*, representen a los iniciados”. (Hugh-Jones, 2011:244)

trata de muchachos que han sido previamente devorados por el Diablo, han permanecido dentro de su barriga y han alcanzado el infierno, allá en el último piso del cielo. Los vomita en cestas, colocadas al lado de las cestas de los frutos recolectados. Son tratados como los frutos que se recogen en cestas, pero ya están “macerados”, ya han subido al cielo y vuelto a su origen cocinándose dentro de su barriga, han renacido y al lado les esperan sus dobles. Son sus restos, lo que queda de ellos, sus huesos, los que son tratados como frutos, no los vivos que están al lado, ni tampoco los impostores de boya, también al lado. Solo los huesos de los muertos. Los restos de la “comida” son tratados como la futura comida. Imaginemos la escena: unos ocho muchachos (el número sabemos que varía) hechos en palo de boya, vestidos como muchachos de verdad, con sus ojos, boca, nariz, incluso con los tocados de danza ritual. Todos ellos puestos en línea, al lado de los otros que quedan vivos, los propios. Y un número de cestos en los que los muchachos que han sido sometidos al ayuno han recogido frutos. Ahora bien, los cestos que les corresponden a los “impostores” están vacíos, ya que ellos no han salido a recoger frutos del monte, pues son unos muñecos de boya. Es en sus cestos vacíos donde Kuwai vomita los huesos de los adolescentes. Estos, por tanto, son transformados en frutos de los muchachos impostados, sus frutos. Aquellos que fueron devorados, son, de esta manera reconstituidos, rehechos de nuevo, hasta su “comida” del bosque está “recolectada” en cestos. Está todo completo. El ritual, por tanto, puede ahora también completarse. La impostura –la reconstitución de la presa– pues, es un paso imprescindible para que sigan realizándose los rituales, para que siga *produciéndose* comida. Para que sigan produciéndose *muchachos*.

Ahora bien. Hagamos una parada breve para descansar. Y es que el viaje de los muchachos hasta el último piso del cielo, ida y vuelta, ha sido cansado. Se trata de un ascenso iniciático a toda regla. Tras la toma del yagé, emprenden su viaje a los cielos, atraviesan el cosmos y todos sus niveles hasta llegar al último piso. Y luego vuelven a descender, hasta llegar donde los suyos. Pero siempre llevados por Kuwai, transportados dentro de su barriga. Especulemos un poco, volviendo al momento en el que se meten dentro de la boca del Diablo. Una escena interpretada como caníbal, pero que, señalábamos, es una escena de toma de yagé, ya que el propio cuerpo de Kuwai es el bejuco uacú, que es yagé. Bien. Parece que todas las interpretaciones del mito entienden que el momento de la muerte de los niños coincide con el momento en el que aceptan resguardarse de la lluvia dentro de la cueva de piedra, ignorando que donde se meten es en la boca del diablo. Bueno pues, ¿y si su muerte acontece antes? Si en vez de pensar que Kuwai se los come, interpretamos esta escena como una descripción metafórica de la muerte de los adolescentes, ocurrida en el momento de la toma del uacú.

Tenemos a unos niños comiendo a escondidas una fruta prohibida. Puede ser que sea la fruta del uacú, o puede ser que se trate incluso de una fruta venenosa y que ésta precisamente sea la razón por la que su consumo esté prohibido. Porque, sabemos, el cuerpo de Kuwai reúne en sí todos los venenos. Entonces, los muchachos comen uacú, se envenenan (o mueren por sobredosis a causa del yagé). Y este es el momento en el que penetran la boca de piedra: es su entrada al mundo de los muertos, su llegada a otra realidad, donde no habitan los vivos. Kuwai entonces recibiría el papel del barquero: aquel encargado de transportar a los muertos lejos del mundo de los vivos, apartarlos de ellos, cerrar las puertas a la vida y a esta tierra. Los aleja de sus parientes vivos, los encierra, los tranca, señalando pues que no hay posible vuelta del mundo de los muertos. Pero los vivos quieren recuperar los huesos de sus hijos y Kuwai, seducido con un gusano, emprende el descenso para devolvérselos. Tenemos una oposición entre arriba y abajo, un viaje de ida y vuelta en el eje vertical, donde, los huesos siempre ocupan el lugar de abajo, mientras que las vísceras se mantienen arriba. Kuwai sube a los muchachos arriba, donde, también, llega un gusano que “se come” a los muertos hasta dejar solo sus huesos. Estos, son devueltos abajo, allá abajo donde viven nuestros huesos, donde finalmente acaban también los huesos del propio Kuwai. Una excepción, a primera vista, de esta relación de huesos y vísceras respectivamente con los espacios de arriba y abajo, la encontramos en el primer hueso, el que flotaba en el río (recordemos “midriver below”). Así pues, este hueso no se hunde sino flota. Pero flota porque realmente contiene dentro de sí las “vísceras”, el gusano de la vida. Son ellas las que lo mantienen a flote. Hueso y vísceras, contenedor y contenido, he aquí la combinación necesaria para mantenerse a flote. Es más, es en el momento en que Kuwai se traga a los muchachos, cuando se produce su ascenso: las vísceras hacen que su cuerpo reflote, emerja, suba al último piso del cielo. Apenas cuando el gusano ha comido la carne de los muertos y dejado solo los huesos, se produce el descenso hasta el mundo de abajo. En resumen, Kuwai recibe también este papel de *barquero*, del transportador de los muertos al otro mundo, el que les acompaña por su camino. Un camino, tratándose de los tiempos mitológicos y de una escena chamánica, de ida y vuelta: el retorno del espacio de los muertos, que es de lo que realmente se trata en el chamanismo. Fin de la parada.

Volvamos a los cestos. Hugh-Jones establece una interesante analogía entre ellos y el cuerpo de Yuruparí, por estar ambos llenos de agujeros y por estar el cuerpo de él lleno de flores (según el mismo mito Tariana al que nos referimos antes): “El cuerpo de Yuruparí estaba lleno de huecos y también de flores; estos dos hechos sugieren que él era un recipiente lleno de huecos, como un canasto” (2011:263). Los dibujos en los cuerpos de los iniciados, sigue el

autor, se derivan de los diseños del tejido de los canastos, transformando así a los hombres (iniciados y mayores) en “canastos llenos de huecos” (ibíd.).

Y dentro de los cestos, los frutos del monte. Encontramos entre éstos y los sesos una relación de analogía. El contenido de los canastos, por otra parte, los frutos, se relaciona con los sesos. (Surrallés, 2009; Orjuela, 1983). Estamos ante una analogía, pues, entre los restos vomitados y los sesos, que se establece a través de los frutos del monte como elemento mediador. Podríamos equiparar, en este contexto, los sesos con la cabeza en general, y pensar, por tanto, que al vomitar los huesos de los muchachos dentro de los canastos, y tratarlos por tanto, como el resto de los frutos silvestres, Kuwai está devolviendo las cabezas de los muchachos a sus familiares para su futura reconstitución. Por otra parte, el canasto que contiene los frutos simboliza el propio cuerpo de Kuwai, lo que significaría que Kuwai vomita a los muchachos dentro de sí mismo, los vuelve a colocar dentro de su cuerpo-canasto. Entonces, ¿por qué toda esa parafernalia de comerlos y devolverlos si finalmente vuelven a acabar dentro de él? Acudiendo a Lévi-Strauss, diríamos que es una cuestión de “maneras de mesa”. Los jóvenes comieron lo que aún no era pensado como comida, ya que no estaba soplado, no estaba “cocinado”. Como resultado, Kuwai se tragó a los infractores, lo que en sí está comprendido por sus padres. Si han hecho mal, han hecho mal. Lo que es reprochable, y lo que finalmente provoca la muerte de Kuwai no es el acto de comerse a los muchachos, sino la manera en la que lo hace: también crudos, sin inciarlos, de manera glotona, tragándoselos de cualquier manera con su boca enorme. Sin testigos. Fuera de la sociedad. No, así no. Recogiéndolos con cuidado, cual frutos silvestres traídos desde las afueras del espacio doméstico, de donde proviene la comida, para luego ser tratados con respeto, recogidos en canastos, delante de las familias, como un acto compartido. Así sí. Comer es compartir y respetar. Comerlos y devolvérselos a los suyos, viene a ser lo mismo, si los restos son tratados con cuidado. Así pues, el ritual de iniciación está dirigido a los muchachos cuya impaciencia y falta de respeto es castigada, acabando con su vida. El que queda, aprende a respetar, a comportarse según las normas sociales que se le imponen. Pero el rito, ya lo he dicho, es también para Kuwai. Para él también es la primera vez que realiza un rito de iniciación, posiblemente es su primera toma de yagé. Se emborracha, o simplemente se molesta, tras la transgresión del tabú y bien por error de perspectivas o por venganza, acaba comiéndose a los muchachos. Pero luego, avergonzado, se recluye en el cielo, se exilia. Pasa allí encerrado, fuera de la sociedad (como los iniciados), encerrado y trancado, solo, “gestando” la carga de sus actos de preadolescente. Finalmente, le sacan de allí para que cumpla el rito. Y al salir, vomita los restos de los muchachos. Es este acto lo que le convierte en adulto, de esto se trata:

aprender las consecuencias, y devolver los restos de tus presas a sus familiares. Esta es, también para él, la lección más importante.

[5] Bueno, a estas alturas podría parecer casi repetitivo decir que la pérdida de la visión y la muerte están estrechamente relacionadas¹³⁴. Vemos aquí que se repite el mismo patrón: humo sofocante que provoca ceguera, a la vez que una excesiva secreción de fluidos corporales. Y la muerte. Ahora sí, irreversible¹³⁵. Kuwai se pone a soplar la comida de los iniciados, pero a la vez Dzuri está soplando para que Kuwai vaya perdiendo la vista, para que le salgan “lagañas”, la saliva de los ojos. Para que se le tape el ojo y no vea. Y sin embargo las “lagañas” del diablo no aparecen en las demás versiones que hemos ido cotejando hasta ahora. En todas ellas, es la borrachera provocada por distintos tipos de cerveza de frutos la que hace que finalmente Ñapirrikuli y Dzuli puedan empujar a Kuwai a la hoguera. Es más, donde únicamente se menciona su vista cansada, o que ya no tiene más ojos, es en la versión recogida por González Nájuez del chamán kurripako Luis Gómez (González Nájuez, 2007). Según él, Dzuli e Ñapirrikuli no intervienen directamente en su ceguera. Esta se debe a la borrachera de Kuwai quien se toma dos canoas de guarapo. Mientras va explicando las diversas partes que forman su cuerpo, Dzuli e Ñapirrikuli planean esperar primero que Kuwai sople toda la comida: animales, pescados, fruta, y matarle después. Así pues, Kuwai-Wamudana soplabla ollas de pescado, “todos los animales: paují, mono chucuto, cara rayada, caparro” (p.46), ají y sal. De tanto soplar se iba cansando, además estaba ya muy borracho de las grandes cantidades de guarapo, “ya no tiene más ojos” (ibid.) Aparte de la borrachera por guarapo, el propio humo de tabaco parece que influye en su ceguera: “Wamudana soplabla y soplabla y le dolía la vista” (ibid.).

Hill por su parte tampoco hace referencia a una ceguera provocada por los hermanos chamanes: Kuwai, pues, según los Wakuénai, se va emborrachando a lo largo de la noche

¹³⁴ La ceguera y la muerte están relacionadas en el pensamiento arawak, ya me lo enseñaba el propio don Rafael desde el primer momento en el que pisé Mavacal. Esta relación directa es la realidad para los chamanes y los brujos cuyo principal poder es la visión. En general, la importancia de saber mirar y saber escuchar es constantemente subrayada por mi principal interlocutor, Loquiño, que veremos que es chamán que sí sabe ver y sabe escuchar el sonido del universo, a Kuwai.

¹³⁵ La importancia de la mirada la encontramos en los contactos no solamente entre chamanes y los poderes del universo sino a nivel más cotidiano, en los encuentros que se producen entre la propia gente y la gente como nosotros. En los relatos de estos encuentros siempre que se produce un viaje al mundo *máwari* se subraya un momento inicial en el que la persona es invitada a “picar el ojo”, o sea, cerrarlos por un momento. Una vez vueltos a abrir, el mundo ya es otro. De esto hablaré en detalle en el capítulo correspondiente a los *máwari*, pero de momento solo quiero señalar que los ojos cerrados pueden significar la entrada a un mundo onírico, o también el cambio de perspectiva, que quizás viene a ser lo mismo.

debido a las bebidas que le ofrecen Iñapirrikuli y Dzuli. La insistencia en su borrachera cada vez mayor es notoria. Cuando ya está suficientemente borracho y apenas se sostiene en pie, y sobre todo, cuando ha enseñado todos los rezos a Dzuli (en la versión que ofrece Hill Iñapirrikuli se busca excusas para no estar presente en las enseñanzas), los dos le invitan a bailar en círculos en torno a la gran hoguera que han encendido. Le empujan dentro y le queman. La variante baniwa que recoge Wright también habla de la borrachera de Kuwai provocada por la bebida, pero no de los soplos de Dzuri que le provoquen legañas.

Ahora bien. Un momento que no encontramos en la versión de Durifá, pero que sí está presente en todas las demás versiones, es la revelación de Kuwai-Yuruparí acerca de la forma de matarlo: con fuego. Es él mismo quien se lo dice a Iñapirrikuli, ya que el fuego es la única manera de acabar con él, puesto que su cuerpo reúne todos los demás elementos. “Yo sé que ustedes me van a matar; pero yo soy el agua, yo soy la selva, yo soy el aire, soy la luz, soy la tierra... ¡Todo!, menos el fuego. Con ese sí me pueden matar.” (González Náñez, 2007:47). En la versión de Hill Kuwai le manda el mismo mensaje a Iñapirrikuli a través de Avispa Kaalimatu: “He said that there is nothing you can kill him with and that his body is made of everything. The only thing that his body is not is fire; and with this you can kill him.” (Hill J. D., 2009:124).

Hugh-Jones añade a la muerte por fuego un detalle muy importante: no cualquier fuego podrá matar a Yuruparí, tan solo el que prende de las cáscaras secas de frutos de guamo. “Los árboles de guamo deben ponerse al fuego, solo de esa forma podré morir”, anuncia Yuruparí (Hugh-Jones, 2011:383). El guamo (*Ingá dulcis* y otras variedades) es un árbol que produce vainas largas dentro de las cuales se encuentran las semillas. Estas son duras y de color marrón oscuro casi negro, y van envueltas en un lecho de una especie de algodón suave y resbaladizo, blanco y dulce, que es la parte comestible del guamo. Hugh-Jones asocia (aunque anota que no tiene prueba directa) el guamo con las Pléyades, debido a sus dos épocas de fructificación que coinciden con los momentos en los que las Pléyades salen y se ponen; ambos –guamo y Pléyades– son usados como marcadores del tiempo para los rituales *He Barasana* (Ibid., 228). Según el autor:

“[...] el árbol de guamo es un mediador entre cielo y tierra, entre alto y bajo, y también entre época seca y época de lluvia (porque fructifica cuando finalizan las lluvias y comienza la época seca, y nuevamente al final de la época seca y comienzo de las lluvias)” (Ibid., 228).



Figura 23. Niños de Mavacal comiendo guamo

De esta forma, el árbol de guamo establece el nuevo orden, acaba con el estado de indiferenciación entre cielo y tierra, alto y bajo, lluvia y sequía. Introduce la distinción en el mundo dominado por la indistinción, también ontológica, ya que como vemos, todos eran gente, Avispa incluso. La muerte de Kuwai, quemado en un fuego hecho con cáscaras de guamo, pone fin a este estado de indistinción. Una conflagración, un pequeño apocalipsis diríamos, que consume el mundo tal y como era conocido y establece un nuevo orden.

No es precisamente a través del guamo como se introduce la idea del fin del estado de la indistinción en el relato de Durifá, pero vemos que sí está muy presente. La escena en la que Kuwai anuncia a las gentes que dará tres gritos y el que le conteste primero no se perderá de este mundo, anticipa el inicio de esta rotura del mundo donde todos eran gente: piedras, árboles, animales y personas. La escena posterior es un tanto peculiar, ya que no la he encontrado en las demás versiones cotejadas. Pero sí hay otros mitos amazónicos que relatan escenas parecidas y que Lévi-Strauss agrupa como mito del origen de la vida breve. El origen de la vida breve es asociado con la visión o con el olfato, pero también con el oído, como es el caso nuestro. Ligados a distintos códigos sensoriales, se trata siempre de tres llamadas a las que el héroe, a quien el demiurgo pretende otorgar la inmortalidad, debe responder o hacerse el sordo (Lévi-Strauss, 1968:157). En un mito Shipaya el demiurgo quiere hacer inmortales a los

hombres y al no obedecer sus instrucciones de las tres pruebas, eligieron la muerte, al revés que las serpientes. Si los hombres hubiesen hecho lo mismo, cambiarían de piel una vez viejos y se rejuvenecerían como las serpientes (Íbid.:158). Leemos asimismo lo siguiente:

El hijo-serpiente abandonado por su madre sube al cielo, donde se volverá arcoíris, no sin haber recomendado a los hombres responder a los llamados que les lanzará desde arriba. Pero su abuela dormida no lo oye, a diferencia de lagartos, serpientes y árboles, que por esa razón se rejuvenecen y mudan de piel. [...] En otra variante el arcoíris es, cosa rara, designado como el hijo de un jaguar; [...] Un mito cashinawá explica también que, a diferencia de los árboles y los reptiles, los hombres se volvieron mortales por no haber respondido, durante su sueño, a los llamados del antepasado que subía al cielo gritándoles: “¡Cambiad de piel!” (Lévi-Strauss, 1968:163-164).

La escena de Kuwai y sus tres gritos, que nos narra Durifá da Silva, añade este mito a los del origen de la vida breve. Porque ésta surge precisamente tras la omisión de una señal auditiva. Kuwai buscaba una respuesta inmediata, un eco que le devolviese enseguida su propio grito, y esperaba que fuese el Principio de la gente quien le respondiera primero. Pero no ocurrió así, el grito no fue contestado por la gente, por eso se perdieron. Por eso no obtuvieron la inmortalidad. Esta función de un eco, buscar un eco, una respuesta auditiva a una llamada, es desempeñado por la mariposa *Morpho*, considerada según los miraña “la personificación del eco”, o una llamada a los niños perdidos en el monte con la esperanza de que escuchen el sonido, contesten, y vuelvan, que no se pierdan (Karadimas, 2003). En unas páginas hablaremos más de ello.

Así pues, esta escena de los gritos y sus respectivas respuestas, da origen a la vida breve de las personas, que se durmieron y no oyeron los gritos. Se trata, por tanto, del final de la indistinción ontológica. Y como sucede en otros mitos amerindios, viene acompañado por un apocalipsis, una conflagración, en la que el héroe principal muere, y esto conlleva a la diferenciación de las personas, su distinción de los otros tipos de personas: avispas, piedras etc. Personas que comen a otras personas, eso sí, lo más importante: según qué formas y maneras. El ayuno de los muchachos es una expresión más de esta indistinción ontológica, ya que cómo comerse a aquel quien es así todavía gente como uno mismo. Aquella noche en la que Kuwai baja del cielo y se pone a soplar la comida para que pudiese volver a comer la gente, están presentes los cuatro Principios¹³⁶: el Principio de los animales, el de las plantas, el de las piedras y el de *nosotros*, las personas humanas. Eran estos cuatro principios, pues, la personificación de esta indistinción ontológica: ninguno había obtenido aún su cara definitiva, todos mantenían latente la posibilidad de devenir en otro, en sí mismo. Era pues la noche de

¹³⁶ Cuatro Principios, ¿serán esos mismos los muñecos de boya, pintados y acicalados como gente?

repartir los papeles, de que cada uno obtuviese su *cara definitiva*. Kuwai iba a dar tres gritos a medianoche. El primero en contestar ganaría la inmortalidad, y Kuwai, mostrando clara preferencia por el Principio de la gente les advirtió de la necesidad vital de mantenerse despiertos, ya que si se dormían, se perderían. Parecía fácil: escuchar el primer grito y responder inmediatamente, como en un eco. Pero el Principio de las personas se quedó dormido¹³⁷, contestó apenas al tercer grito, el último. De no haberlo hecho, las personas no tendrían necesidad de morir. En vez de ello, se habrían encerrado dentro de una casa “bien forradita, buena puerta” y en el interior habrían desconchado su piel, como el lagarto, para volver a salir después como niños otra vez, volviendo a la niñez. Sin duda, esta escena guarda paralelismo con el episodio anteriormente comentado en el que, de no haber sido por Eva quien comió la mata prohibida¹³⁸, la gente se habría reproducido moldeada de barro y habría sido introducida debajo de una ponchera hasta que se transformasen en personas, hasta que empezasen a conversar. Esta forma de muerte que no se llegó a cumplir, una muerte sin morir, forma la contraparte del relato comentado anteriormente acerca de cómo habría sido el parto si Eva no hubiera infringido el tabú de comer la mata prohibida. Frente a la no necesidad de parto, tenemos la no necesidad de muerte, tan solo una muda de piel dentro de un espacio aislado. Las dos escenas, pues, vienen a describir lo mismo¹³⁹. En este mundo irrealizado la

¹³⁷ Veremos en el capítulo 3 que quedarse dormido es una condición necesaria para poder encontrarse con el *máwari*; uno se duerme –también en vigilia, cerrando rápidamente los ojos, “picando” el ojo, pero el gesto necesario para atravesar otra realidad ontológica- uno se duerme y se pierde pues, el *máwari* se lo lleva.

¹³⁸ En este caso Eva y los muchachos iniciados se relacionan por ser infractores del tabú de comer una fruta prohibida.

¹³⁹ Los dos relatos de Durifá, podríamos pensar que son una prueba etnográfica de que en el pensamiento mitológico del Noroeste Amazónico existe una conexión entre la figura de Kuwai, o el Diablo, y el comportamiento de una avispa, un himenóptero, conectados por otra parte lingüísticamente ya que el propio nombre Kuwai se deriva del nombre de un himenóptero, según comentamos anteriormente. Según Karadimas la identificación entre Kuwai y la avispa se basa en el hábito reproductor del himenóptero. La hembra debe paralizar un insecto en el que pondrá un huevo o traerá una de sus larvas puestas en una celda hecha de barro. El punto crucial, señala Karadimas, de esta identificación es que las sociedades del Noroeste amazónico interpretan tal comportamiento como masculino y no femenino. El insecto parasitado juega el papel de la “madre” para los descendientes. Es más, el “macho” se reproduce sin hembra y autoriza de esta forma una identificación ritual y una forma de constituir los adultos masculinos sin ningunas referencias a los congéneres o a la parte femenina de la sociedad. Se trata de una atribución de cualidades masculinas a una hembra. De esta forma, en una cadena de ideas, tendríamos a Yuruparí relacionado con la avispa solitaria de color metálico cuya hembra deja un huevo en un insecto paralizado. Es un comportamiento falsamente “masculino”, se atribuyen cualidades masculinas a una hembra. De esta forma el falso varón se reproduce sin hembra siendo su abdomen el pene y el agujón, el esperma. Por otra parte, en los ritos de iniciación lo que se produce es el encuentro con una figura masculina y belicosa (Kuwai) con la que los hombres se identifican mientras las mujeres huyen. Pero es durante estos ritos cuando los hombres iniciados

gente es fabricada de barro por una figura identificada como masculina por el narrador, y acto seguido, colocada dentro de un contenedor exterior donde se desarrollan hasta que se vuelven gente. Por otro lado, la muerte tampoco existe, en vez de ella, la gente muda de piel, cambia de cuero, se desconcha. Como los lagartos, señala el narrador. O como los insectos, cuya “concha” es la crisálida de la que salen transformados en imago¹⁴⁰. Estamos realmente ante un ciclo vital, marcado por la transformación y metamorfosis, en vez de muerte y parto. El ciclo vital de los insectos que crecen, desde larvas, hasta convertirse en adultos. Y parece que el mito entero narra la metamorfosis completa de este ser que empezó como un gusanito dentro de un hueso, para metamorfosear en un bicho feo, peludo y sonoro, hacerse líquido y volver a solidificarse, y que sube hacia los cielos, para luego bajar, emprendiendo vuelo (como una mariposa) que tras *cantar* tres veces, se pone a bailar alrededor de las llamas de un fuego, en el que finalmente muere. De ese vuelo de la mariposa, el baile de Kuwai, hablaremos en breve.

Pero en este mundo irrealizado, que nos describe Durifá, de haber contestado el Principio de las personas humanas inmediatamente al primer grito de Kuwai, a día de hoy la gente mudaría de piel como los lagartos. Las personas humanas, pues, se comportarían como los lagartos, o las serpientes, ya que realizan la misma muda de cuero. Esta es la analogía que establece el propio narrador. Pero, ¿irrealizado? Realmente, esta muda de piel sí que se realiza hoy en día (a pesar de haberse quedado dormido el Principio humano). Esta idea de la piel como una muda, como una camisa de la que uno se deshace cada cierto tiempo, la encontramos en el chamanismo cuando el chamán “muda” de piel y se convierte en tigre, dejando colgada su piel en la rama de un árbol¹⁴¹. Los máwaris, igualmente, se reúnen cada

reciben latigazos con látigos hechos con “agujón de hormiga” (generalmente la iniciación a base de picaduras de avispas u hormigas es muy común en Amazonía). Este rito representa una “feminización” en la que los iniciados tienen que adoptar la misma postura dominante de la que son víctimas (Karadimas, 2007).

¹⁴⁰ De hecho, es la transformación de estos primeros seres en verdaderos humanos. Parece que el “no dormirse” así cobra otro significado: el hombre sí tuvo que dormirse (dormir como los insectos dentro de la crisálida) para salir por último como ser transformado, ser humano, dejar de ser insecto. Por otro lado, el sonido que emite Kuwai, desde el momento en el que nace, también lo relaciona con el zumbido de las avispas. Suena duro, como un trueno, suelen decir al describirlo. Esa conexión entre el zumbido de la avispa y Kuwai la encontramos en Hill al contar que al principio, cuando Kuwai vivía apartado en el bosque, se le relacionaba con avispas zumbadoras (Hill J. D., 2009).

¹⁴¹ Esta analogía entre la transformación chamánica y la muda de piel de ciertos animales es difundida entre muchas culturas amazónicas. Pero ya que con iniciados trata Kuwai, encontramos entre los Barasana la analogía con el cambio de piel o caparazón y el rito de Casa *He*, durante el cual los iniciados se encuentran en un estado especialmente vulnerable: “Esta condición se compara con la de los cangrejos y otros animales cuando mudan sus viejos caparazones o pieles. Esta comparación es al mismo tiempo una simple analogía y también una alusión al hecho de que se cree que Casa *He* conlleva un cambio de piel” (Hugh-Jones, 2011:172). Por otra parte, en otro mito sobre Romi Kumi leemos que la

cierto tiempo en su mundo, Temendagüí, y con sus cuerpos de culebras de agua, mudan colectivamente de piel. De todo ello nos ocuparemos en detalle en la Segunda Parte de este trabajo.



Figura 24. Muda de piel de cicada



Figura 25. Muda de piel de lagarto

Ahora bien. ¿Cómo han quedado repartidos los papeles dependiendo de la rapidez de respuesta al grito de Kuwai? A las doce en punto, gritó el Diablo “liiiiii” y cuando dejó de gritar se escuchó la piedra responder “liiiiii”. Por eso las piedras no se pierden de ese mundo, no se secan, no se queman (a diferencia de Kuwai), no se mueren¹⁴². Los animales fueron los segundos en contestar, tras el segundo grito de Kuwai. Por eso ellos sí mueren, pero sus dientes nunca se pudren. Las personas humanas, junto con los palos, fueron las últimas en contestar, apenas tras el tercer grito del Diablo. Por eso, señala el narrador, se mueren, se secan igualito que los palos. A diferencia de los animales, los dientes de las personas se pudren, ya que fueron hechos de maíz: “qué nos metieron para dientes, este maíz nomás, por eso que se pudren”. Frente a la dentadura dura, fuerte e imperenne de los animales –que denota una intencionalidad predadora o agresiva–, están unos dientes blandos, de maíz, que

cera de abejas preparada por ella hacía cambiar de piel: cuando usted se vuelve viejo, con esta cuya (totuma, calabazo) muda de piel y se vuelve joven otra vez. (Ibid., p.335)

¹⁴² Podríamos pensar, que se trata de la formación de la base de Jipai, la solidificación de la tierra.

se pudren, entiéndase, unos dientes que no poseen fuerza suficiente para despedazar o agredir. Un rasgo importantísimo que describe la actitud maipure-arawak frente al otro, una actitud de no-predación. Entre mis anfitriones, poseer dientes que se pudren con facilidad no es simplemente un rasgo que les define en los relatos mitológicos, sino la realidad en la que viven prácticamente todos, desde niños hasta ancianos. Pero, más que este hecho objetivo y que no pretendo analizar desde una perspectiva médica, me parece mucho más significativa su propia percepción de que sus dientes no sirven (que bien podría darse aun en el caso de que no coincidiera con una realidad palpable, *masticable*). Los dientes malos de los niños son comentados públicamente, sus hermanos mayores o sus padres suelen pedirles que abran la boca para que todos los demás puedan apreciar el estado deplorable de la dentadura del niño. Dientes cocosos o mohosos dan pie a la proliferación de motes y apodos relacionados con esta característica, tomada a risa. Los mayores también se muestran poco o nada tímidos con mostrar sus dientes inservibles: después de las comidas un pasatiempo favorito es hurgar entre ellos con palitos arrancados del tejado y reírse –a boca abierta– de los agujeros recientemente aparecidos. “Me voy a arrancar ese diente que no sirve”, es una frase frecuente, como de frecuente es que se haga realidad¹⁴³. Una actitud del todo opuesta a la de los hombres candoshi descrita por Alexandre Surrallés en “En el corazón del sentido”. Los dientes son un instrumento de la intencionalidad agresiva, se consideran arma ofensiva y la materialización del poder que buscan los hombres guerreros (Surrallés, 2009:85), lo que es una manifestación de la ideología basada en la convicción de que el yo se construye a expensas de la identidad del otro (Ibíd.; González Saavedra, 2013:160). Los candoshi evitan mostrar sus dentaduras, las tapan con las manos y se dan la vuelta para comer de modo que nadie pueda ver sus dientes: esa expresión fisiológica de la propia intencionalidad predatora. A diferencia de ellos, mis anfitriones no pierden ocasión en exponer sus dentaduras a la vista de todos, pero no en señal de actitud ofensiva, sino todo lo contrario: para evidenciar su estado blando y podrido, hacer visible ante todos una actitud no-predadora, una falta de intencionalidad agresiva, reforzada por el propio estado fisiológico del mejor arma predatora: los dientes. Al hacer visible esta condición fisiológica, evidencian su propia condición de no agresores. Y es que, cómo se puede agredir al otro cuando la mejor arma corporal para hacerlo está podrida o ausente, es más, está hecha de maíz. Esta actitud de no-predación se extiende más allá de los límites temporales de la vida de cada uno, ya que, como vemos en la narración de Durifá,

¹⁴³ Las extracciones de muelas se realizan en la comunidad misma, o bien, en alguna comunidad vecina y son numerosos los relatos que recuerdan una y otra vez tales sucesos.

incluso tras su muerte, los maipure-arawak no dejan un rastro palpable, calcáreo: sus dientes se pierden, se pudren, desaparecen.

[6-8] Una vez más vemos cómo se repiten, transformados, ciertos momentos a través de los distintos cielos o fases del universo (y de este trabajo). Al principio los muchachos Iñapirrikuli fueron rodeados con candela por su padrastro mientras trabajaban el conuco. Se escaparon dejando en su lugar palos de yagrumo, huecos, parecidos a huesos, que reventaron con estruendo al quemarse haciendo pensar que habían reventado los muchachos mismos. En este episodio que narra la muerte de Kuwai, éste es rodeado por la candela, pero a diferencia de su padre, Kuwai no planea escaparse. El baile alrededor de las llamas, en círculos, es presente prácticamente en todas las versiones de esta escena, menos en la que aquí ofrecemos narrada por Durifá da Silva, aunque posteriormente, tras ser empujado dentro de la hoguera, sí se ve rodeado de las llamas. En la variante del chamán Luis Gómez, recogida por González Nández, Iñapirrikuli y Dzuli prenden una candela alta y grande y sacan a Kuwai a bailar en círculos alrededor (González Nández, 2007:46). La versión Wakuénai es muy similar: una vez emborrachado, Kuwai es sacado a bailar en círculos alrededor de una enorme candela donde es empujado repentinamente¹⁴⁴. En “Cosmos, self and history in Baniwa religión” de Wright leemos también cómo, mientras canta y baila alrededor de una enorme pira de fuego, Kuwai es repentinamente empujado por Iñapirrikuli quien después tira encima de él los troncos más pesados: “As Kuwai continues to dance and sing, Iaperikuli leads him around a huge fire and suddendly pushes him in, throwing the heaviest logs on top” (Wright R. M., 1998:137). Kuwai, quien nace en la superficie de las aguas y cuya placenta vive en el fondo subacuático, muere, tras bailar la noche entera, borracho, ciego, y sumergido en las llamas.

Más tarde, las mujeres, lideradas por Ámaru se hacen con las crías surgidas del cuerpo de Kuwai metamorfoseado en árbol y que son las flautas que emiten sonidos distintos. Más que de un robo, como ha sido interpretado este episodio, me parece que se trata de una recuperación, un reencuentro. Vemos a una madre recuperar a su cría, a esa misma cría que tiempo atrás le fue arrebatada nada más nacer. Podemos reconocer, además, otros momentos pasados de encuentros entre las crías que ya hablan, que ya conversan, con su mamá respectiva: los grillos conversaban con su mamá nada más verla; de manera similar ocurría en ese tiempo irrealizado de la “producción” de los hijos de barro debajo de un tiesto que eran sacados de allí y entregados a su mamá, recordemos, en el momento en el que comenzaban a

¹⁴⁴ “Let’s go outside”, Made-from-Bone said t Kuwai, “we will dance around our bonfire”. “Let’s go”, said Kuwai. They danced in circles around the fire. Kuwai had to be supported by other people since he was very drunk. They pushed him from behind, and he feel into the bonfire. Then they threw more firewood on top of him, covering him up” (Hill J. D., 2009:126)

conversar. Así pues, Ámarru y su séquito de mujeres recuperan ahora a sus crías –qué son éstas sino un Kuwai despedazado y multiplicado, de manera semejante a como se “multiplicaban” aquellos primeros animales gigantes al ser flechados con cerbatana por Iñapirríkuli y Dzuli–, que ya hablan con su mamá. Las flautas pues *conversan* con su madre y Ámarru empieza a recorrer caños y ríos, dejándolas en las rocas, diseminándolas diríamos, en un movimiento circular que recuerda mucho –por ser su opuesto– al episodio anterior en el que la madre recoge y enhebra con su hilo los segmentos quebrados del cuerpo de su hijo. El hijo roto, ahora, es recogido por su madre y esparcido por todas partes, ya que, su cuerpo pertenecía a todo el universo. Sin embargo, las crías vuelven a serle arrancadas a su madre. Iñapirríkuli, tras arrebatárselas a la fuerza al séquito de Ámarru, tira a las mujeres al cielo. Una mujer metió una flauta en su vagina e Iñapirríkuli la mató. Lanzó a cuatro mujeres en las cuatro direcciones y la guerra acabó. Tiempo después, sigue Wright:

Much later, Iaperrikuli turns the women’s hearts around so that they will not remember Kuwai. He tests them but they have forgotten, and so today they flee at the sound of the music. Satisfied, Iaperrikuli completes the instruments, with hair and fur, and then leaves them for all generations of people. Iaperrikuli then looks for the ancestors of the phratries and then leaves the world, ascending to his place in the sky. (Wright R. M., 1998:138)

Esta escena en la que Iñapirríkuli le da la vuelta al corazón de las mujeres y consigue que olviden el pasado me recuerda esta otra que escuché de boca de don Reymundo¹⁴⁵:

Reymundo: Una mujer, una mujer que lo jodió primero. Lo agarra ya ella así [...]. Y después dice que ella dice esa mujer ella mandó se [lo] metió en la barriga de ella pues, ese diablo pues. Bueno, lo agarra dice su corazón, lo va a hacer así como propela así, cuando da vuelta dice ese propela así su corazón, suena su cuerpo, esa mujer, suena dice todo su cuerpo, ahora sí yo poderoso ya que ella dijo. No jodas, lo jodió ella pues el diablo mismo, porque ella quiere será él pues [...].

M. V.: ¿Qué es esa propela, don Reymundo?

Reymundo: Ese corazón dice que lo apretó así como alicate, lo hace como engreznar su corazoncito allá dentro, por eso que trabaja así [...] Así lo carga ella pa mujer de él marido. Hasta que se cansó será ellos hacen todo vueltas por aquí, cuando lo anda firmando esos nombres.

Un corazón apretado con fuerza, como con alicates, y retorcido hasta que se dé la vuelta, como una propela, hasta que se olvide de sí. Una parte del diablo, del propio hijo de Ámarru, que ella logra meter dentro de su vagina, dentro de su barriga, haciendo que su cría vuelva a ella, a sus orígenes. Y al olvido e indistinción primordial. Kuwai pues “ciega” a su madre, haciéndola olvidar que es madre, que él es su cría. Se oculta de su vista, una vez más.

¹⁴⁵ Reymundo González, 24 de marzo de 2010, Santa María de Mavacal

Pero, antes de este olvido de sí y de su hijo, Ámaru y las demás mujeres –las demás madres– lograron recorrer el mundo con sus crías, depositándolas en las rocas, en un movimiento circular que quizás simboliza el giro que dará su propio corazón y tras el cual su hijo volverá a desaparecer. Las flautas son los huesos de Kuwai y la madre los va dispersando, dejando su impronta en piedras y rocas, que se cubren de agua en temporada de lluvias. Devuelve, así, los huesos de su hijo a las aguas de Wapinakwa –para que algún día los repesque otra madre–, al lugar de nuestros huesos, y restablece su estado original de indistinción ontológica¹⁴⁶. Kuwai, ahora más que nunca, es todo el universo, ahora que sus huesos vuelven a esparcirse, cual las vértebras que dibujaron el primer esqueleto cósmico.

De mariposas y otros demonios

... la verdad del mito no reside en un contenido privilegiado.

*Consiste en relaciones lógicas desprovistas de contenido...*¹⁴⁷

A modo de despedida de este capítulo, me gustaría hablar de alguien a quien hemos hecho un par de referencias a lo largo de estas páginas y cuyo revoloteo imperceptible de alas nos ha estado acompañando. Se trata de la mariposa, concretamente la de género *Morpho*. Las líneas siguientes deberían leerse como un ejercicio especulativo, como reflexiones hechas a base de conexiones, congruencias y similitudes encontradas entre esta mariposa y Kuwai.

La mariposa y su cesto

Hemos comentado ampliamente el simbolismo del cesto y su relación e identificación con el cuerpo agujereado de Kuwai. Bien, también la mariposa está estrechamente relacionada con un cesto. Encontramos esta relación en las Mitológicas, “El hombre desnudo”. En varias ocasiones Lévi-Strauss (1976:29,30,33) describe cómo dos hermanas mariposa (siempre dos, siempre hermanas), para socorrer al héroe aprisionado en las alturas (un árbol, una montaña, el cielo), le bajan de vuelta a la tierra dentro de su cesto. Un movimiento vertical, bajando desde arriba hacia abajo, para depositar en la tierra al personaje transportado dentro de un cesto. Es llamativa esta relación entre la mariposa (*Morpho menelaus*) y el cesto, *su* cesto. Una pareja inseparable que nos hace pensar que si un cesto hace aparición en un relato mitológico es anunciador de la llegada de la mariposa. Ahora bien. Uno de los momentos que siempre me

¹⁴⁶ Los Cubeo del Noroeste Amazónico sacan los instrumentos del lugar secreto donde los ocultan en las aguas del río. Diríamos que los “pescan” para darles una nueva vida al hacerles sonar (algunos autores afirman que al echar agua, las flautas “vomitan” como un acto purificador).

¹⁴⁷ (Lévi-Strauss, 1968:238)

han resultado más enigmáticos del mito de Kuwai es cuando baja del cielo y vomita a los muchachos en los cestos respectivos que la gente ha dispuesto con tal objetivo. En todas las versiones recogidas, el cesto es el recipiente que recoge a los muchachos inertes, bajados desde lo alto en la boca del diablo. Creo que es muy significativo que esos cestos aparezcan en el momento en el que Kuwai vuelve de su aislamiento. El cesto anuncia la llegada de Kuwai, es más, es el propio Kuwai quien, antes de emprender su bajada, de manera insistente pregunta si ya están dispuestos todos los cestos. Apenas entonces podrá bajar. Así lo hace, rompiendo su crisálida bien cerrada en el cielo¹⁴⁸, allí en lo alto, desplegando, imaginamos, sus alas. Unas alas que deben ser azules, porque desde el principio sabemos que Kuwai representa la capa del firmamento, la cobertura del cielo (Rojas op.cit.). Por otra parte, y ya que tenemos la referencia más cercana, recordemos cómo Hugh-Jones establecía analogía entre el cuerpo de Yuruparí y el canasto, llenos ambos de agujeros¹⁴⁹. Kuwai baja del cielo, echando a volar, igual que cuando una mariposa baja de su crisálida y despliega sus alas por primera vez, y una vez en la tierra, deposita a los héroes en cestos. Por otra parte, las alas de la mariposa, cuando se cierran muestran dibujos similares a las manchas oscuras de la piel del tigre, o de la raya, que podrían simbolizar los agujeros que cubren su cuerpo.

Decíamos que las mariposas siempre van en pareja, dos hermanas. Ahora bien, si aceptamos por un momento que Kuwai es una mariposa, cabe preguntarse por su pareja. La *hermana* de Kuwai, al nacer, fue la placenta, su otra cara, su impostora, también llena de manchas oscuras. Se transformó en raya y se fue a vivir bajo las aguas, convirtiéndose en el *reflejo* acuático de Kuwai, subido en lo más alto del universo, simbolizando el Sol. La relación de congruencia y prácticamente identidad entre raya y mariposa queda demostrada por Lévi-Strauss (1976:502-505)¹⁵⁰, donde en ocasiones Dama Raya se transforma en el Señor Mariposa. Además, un episodio del mito de origen tukuna cuenta cómo una mariposa Morphos menelaus aprisionó en sus alas bruscamente cerradas el estómago del demiurgo

¹⁴⁸ Esta analogía entre su encierro a cal y canto arriba en el cielo, y una crisálida, la establece Karadimas.

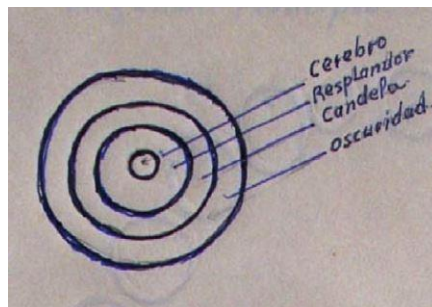
¹⁴⁹ Bajando desde el cielo a vomitar en su canasto a los *sesos*, *las vísceras*, Kuwai se comporta como ciertos tipos de mariposa que para reproducirse vuelan en busca de los cestos de las hembras, en los cuales se posan e introducen su abdomen distensible, logrando fecundarlas, después de una laboriosa operación que dura más o menos una hora y tras lo cual muere: así se reproduce el llamado bicho canasto o bicho del cesto (*Oiketicus platensis*). Fuente: Wikipedia, https://es.wikipedia.org/wiki/Oiketicus_kirbyi, acceso el 16 de mayo de 2017.

¹⁵⁰ Dama Mariposa y Dama Raya, papel binario ancho-estrecho. Ambas poseen una cara amplia y ancha y un perfil estrecho. Se me ocurre que esta relación se extiende al hecho de que ambas poseen caras diferentes: la cara ventral de la raya no posee la misma contextura ni dibujos que la cara dorsal. De manera similar, las alas de la mariposa se distinguen en su cara inferior y superior.

huido de las manos de sus hijos que le habían encontrado en el gatzate de un jaguar hembra caníbal. Para liberar su estómago, tuvieron que horadar con fuego las alas de la mariposa, de ahí sus manchas quemadas (Lévi-Strauss, 1986:104). Con ciertas variaciones e inversiones, encontramos este episodio muy familiar. Kuwai aprisiona bruscamente dentro de su boca (y luego estómago) a los hijos del demiurgo Iñapiríkuli (huido de los intentos de su padrastro jaguar y jefe de todos los animales de matarle en repetidas ocasiones). Para liberarlos de su estómago donde los contiene, tuvo que morir quemado.



Figura 26. Mariposa Morpho



Figuras 27-28-29. Dibujo del universo en los comienzos del mundo (Rojas); Dibujo del ala de la mariposa Morpho; Eclipse solar con las Pléyades

Kuwai muere por fuego, únicamente por fuego, porque su cuerpo es todo lo demás. Igual que lo es todo el cuerpo de la mariposa: piedra (crisálida), agua/secreción corporal abundante (el jugo dentro de la crisálida del que se solidifica el nuevo organismo morfológico), pelo/planta que cubre la oruga o de cuyas hojas se alimenta. Menos fuego, este la mata, ya que la mariposa muere quemada en la llama, por la que siente atracción especial. Kuwai es 'atraído' por el fuego y muere en él. Ya comentábamos el papel de Kuwai como una “olla” dentro de la cual, de manera similar a como ocurre en el episodio de las figuras sonámbulas que son cocinadas en la olla hirviendo y emergen en Naciente con su cara definitiva, los muchachos iniciados son tragados por la boca de piedra de Kuwai para, seguidamente atravesar el universo y “cocinarse” dentro de él, macerarse como los frutos silvestres. Esta olla llena de líquido la encontramos en una de las fases de metamorfosis completa de la mariposa Morpho. Una vez que su gusano ha tejido su pupa y se encuentra arropado dentro, encerrado dentro de su crisálida, su cuerpo se vuelve líquido, se hace jugo¹⁵¹. Y de estas aguas fértiles se construye el nuevo organismo, morfológicamente diferente al primero, la mariposa. Una metamorfosis o transformación completa que acaba en un ser morfológicamente diferente del primero. Por ello la mariposa es todos los elementos, ya que para llegar a ser lo que es, lo ha sido todo. Igual que Kuwai. Todo, menos el fuego.

El papel maléfico de la mariposa ligado al uso de narcóticos

La mariposa está ligada a Yuruparí, es parte de su cuerpo. Otra vez es a Lévi-Strauss a quien acudimos: “La mariposa tiene connotaciones maléficas prácticamente en toda la zona guayano-amazónica. Las del género Morpho son consideradas “criaturas de los brujos y del Espíritu del mal... [la mariposa] prepara la malaria en una calabaza y la extiende por toda la comarca” (Lévi-Strauss, 1970:328). Entre los Cubeo:

“la mariposa Morpho, con sus espléndidas alas azules, está ligada al mal y a la brujería... Cuando un brujo prepara un veneno mágico para matar a una víctima a distancia, la mariposa Morpho surge y revolotea alrededor de la olla. En el preciso instante en que cae y muere escaldada, la víctima expira también” (Ibíd.: Goldman, 224-225).

Los Tukano del Vaupés llamaban a la mariposa “pedazo de Waxti”, o con otras palabras: de Jurupari, el “diablo” de Amazonia occidental (Ibíd.: Silva, pp. 332-334). Según los Aguaruna, la mariposa Morpho sería un ser diabólico (Ibíd.: Guallart, p.85, n. 68), encarnación del alma de las jóvenes robadas por un demonio. Señala asimismo Lévi-Strauss que esta inversión del valor

¹⁵¹ Recordemos la lluvia de sangre que cae del cielo nada más Kuwai se haya transformado en piedra y sube a su crisálida.

semántico de la mariposa (como ser maléfico) no parece inconcebible que esté ligada al empleo ritual de los narcóticos o estupefacientes (M-III:94). Ya vimos que el propio cuerpo de Kuwai está ligado estrechamente a la planta narcótica del uacú, y es “usada” por los muchachos, quienes después emprenden su viaje atravesando los pisos del cielo. Lévi-Strauss señala asimismo que existe una bandeja para el consumo de paricá entre los Tukuna, tallada en madera, en la que según el autor se reconocería una mariposa con una libélula a remolque. Kuwai, durante la toma de yagé estaría llevando a remolque a los muchachos –dentro de su barriga– haciendo que atravesen los diferentes pisos del cielo, y que finalmente se queden flotando dentro de cestos en la superficie de esta tierra. De esta forma Kuwai representaría ese papel barquero que transporta a los muchachos desde el espacio de los vivos al de los muertos, para luego retornar de allí y devolverlos para que pudiese darse su reconstrucción.

Mariposa-Eco, la melodía que evita que se pierdan los muchachos en el monte

Ya hice referencia a ello en las páginas anteriores. La reconstrucción del cuerpo de la víctima es evocada ritualmente durante el ritual Miraña, descrito y analizado por Karadimas (2010), un ritual dedicado a la cerveza de pijiguao (*Bactris gasipaes* Kunth (Arecaceae) durante el cual los espíritus de los animales son invitados –una vez al año– para venir a beber de la cerveza. Me interesa aquí una fase de este ritual en la cual las especies de animales que no son presas para la gente, que no son consumidos, son justo los que son invitados a recibir la cerveza de pijiguao y dejar de esta manera a la gente en paz cuando se encuentran en el monte.

Las sanguijuelas, los murciélagos, las hormigas, las mariposas *Morpho*, la personificación del eco (una máscara “que repite”) o los “arrulladores” (personificaciones del sueño que se apodera del cazador en la selva), etc. no son seres que se cacen o se consuman. Tan solo pertenecen al mundo de la selva y, durante el ritual, no son representados con un comportamiento copulatorio con los hombres (...) no obstante que en la vida cotidiana puedan percibirse así.

En este mismo texto en francés (Karadimas, 2003) se dice exactamente lo siguiente: “Les sangsues, chauves-souris, fourmis, papillons du genre *Morpho*, la personnification de l'écho ou les berceurs – qui recueillent les enfants perdus en forêt – etc., ne sont pas consommés (...)”. Una referencia interesantísima a la mariposa *morpho* como personificación del eco, representada además por una máscara “que repite” el sonido, o las melodías que llaman a los niños perdidos en la selva. Por su parte el cuerpo de Kuwai es el sonido del universo, emite todas las melodías agradables, a la vez que truenos y rugidos. Esta capacidad le viene dada por el cuerpo agujereado, que es precisamente lo que le convierte también en un cuerpo-canasto. Siendo el sonido del universo, Kuwai, es también esta melodía agradable que busca a los niños

perdidos, que intenta recuperarlos, que los llama a gritos a la espera de una respuesta. Evitar que se pierdan: este es el objetivo de los tres gritos de Kuwai, emitidos recordemos precisamente en busca de una respuesta. Este papel de la mariposa, como un eco, como el sonido que “llama” a los que están en el bosque para que no se pierdan, es el mismo que desempeña Kuwai en el mito con sus tres gritos. El grito de Kuwai pretendía encontrar en las personas, en su Principio, una respuesta, alguien que repitiese su voz, que le contestase y así evitase su propia perdición. Las personas no le contestaron, por eso se mueren, se pierden (por eso este grupo de mitos narran el origen de la vida breve, según comentábamos). Llamar a los perdidos a gritos, confiando en su respuesta, así es también como los chamanes recuperan los espíritus perdidos de los enfermos. Llamando a través de los cielos, buscando a alguien que entienda la voz y que conteste.

Así pues, el baile del Diablo y su bajada del cielo, es también, el baile y revoloteo de una mariposa. Su vuelo es coronado por el baile alrededor del fuego, donde, finalmente muere. Las mariposas morpho, ayudante principales de los chamanes, a menudo se sienten atraídas por las llamas del fuego donde finalmente mueren quemadas.

Todo el ciclo creacional, realmente, podría leerse a través de la metamorfosis de una mariposa. El Principio del mundo, *Miyaka*, era un conjunto de círculos que contenían en el centro el seso del universo. Igual que un huevo con sus capas y del que sale la vida. El siguiente estadio, la oruga, lo encontramos de forma clara en los gusanos y grillos que crecen criados por la madrastra. Se alimentan nada más con frutita, igual que las orugas. El tema de la crisálida es repetitivo y lo hemos ido encontrando prácticamente a cada paso. Pero quizás el de más peso e importancia es el momento en el que Kuwai se encierra en su propia crisálida, recluido, en el último piso del cielo, tras haberle sido inoculada la nueva vida (bajo forma de Avispa que parasita otros seres para dejar su huevo). Y por último, Kuwai despierta del sueño dentro de su crisálida, mientras tanto le alimentan con gusano (ese momento de Karimatu podría interpretarse también de esta forma). Y una vez convertido en mariposa, sale de su crisálida, bajando desde el cielo. Echa a volar. Así pues, creo que ya es legítimo afirmar que el mito entero narra la metamorfosis de una mariposa. El huevo, la creación misma, es el propio inicio, el seso etc. La parte donde nacen los hermanos Napirrikuli es la fase del gusano, o grillo según las versiones. Es de este gusano, padre de Kuwai, de donde nacerá en un futuro la mariposa. Pero antes de ello, el encierro dentro de la crisálida, aislamiento, arriba, colgando. Y por fin el vuelo hacia la tierra, donde está el fuego, la muerte. ¿Y vuelta a empezar?

PARTE II. VIDAS COMPARTIDAS

Las perspectivas del cielo

Capítulo 2. Gente como nosotros

Capítulo 3. Hombre poderoso

Capítulo 4. La propia gente

Las perspectivas del cielo

En el primer capítulo hablé de la estructura del cosmos kurripako, organizado en distintos niveles habitados por diferentes seres. El universo kurripako, recordemos, está dividido en nueve cielos o pisos distintos. El tránsito entre los distintos pisos del cielo es un saber propio de los chamanes y solo los más poderosos son capaces de llegar hasta el último piso del cielo transformándose en avispas, entre otros seres (realizan, por tanto, el mismo camino de metamorfosis que hizo el propio Kuwai)¹⁵². Filintro Rojas señala los casos de dos chamanes poderosos en la ciencia kurripako, desaparecidos hace ya más de sesenta y treinta años respectivamente. Uno, Maliapi, “alcanzó transformarse en tierra en pez, tigre y rayo. Alcanzó el tercer cielo y fue insecto. Otro, Kuduy, “alcanzó transformarse en culebras de agua y de tierra; usó el trueno” (Rojas, 1994). La muerte, pues, también entre los kurripako, es una transformación, transmutación, cambio de estado. Un cambio de cuerpo y de lugar de vida. Un viaje a otro piso del cielo, del que los chamanes saben retornar. Esta información que ofrece Filintro Rojas acerca de chamanes que alcanzaron transformarse en otros seres representa un ejemplo modélico de algo que se ha registrado en gran parte de las culturas amazónicas: la capacidad de volverse otro. Chamanes que se vuelven tigres, tigres que se vuelven gente. Dantos que se vuelven muchachas, y delfines que se vuelven gente. Muchos ejemplos de transformaciones corporales que sitúan a los maipure arawak al lado de otros tantos pueblos amazónicos que conciben la humanidad como un estado, una posición dentro de un continuum en el cual va cambiando la intensidad, el grado de humanidad. La humanidad no como algo dado al nacer o incluso antes, sino como algo que se tiene que producir con el esfuerzo de todos, mantener y preservar, a través de la convivencia. Los maipure arawak, como otros tantos indígenas amazónicos, no nacen seres humanos sino que se convierten en ellos. Numerosas referencias bibliográficas registran esa “producción de seres humanos” en otras culturas amazónicas: Viveiros de Castro (1987); Christopher Crocker (1977), Anne-Christinne Taylor (1996). Taylor y Viveiros de Castro (2007) señalan que el cuerpo amazónico

¹⁵² No es mi intención hablar de chamanismo. No tengo, ni mucho menos, los conocimientos necesarios y tampoco es el objetivo del presente trabajo. Las veces que me apoyo en ejemplos de pensamiento chamánico es porque éste forma parte de una narración mitológica de la estructura del universo, o bien, porque, como se verá en el próximo capítulo, “Hombre poderoso”, compone la narración de la vida de Loquiño, un hombre yeral, chamán, entre otras muchas cosas. También, y para los objetivos del presente capítulo, las referencias al trabajo de los chamanes son importantes porque son ellos los mediadores en las relaciones entre la propia gente y los máwari, la gente como nosotros.

es registrado como humano cuando está frente a un congénere. Para los chamanes esta capacidad de transmutar y transformarse es una herramienta que les convierte en mediadores entre los distintos mundos y los seres que los pueblan. La transformación corporal para ellos puede ser algo temporal, un sitio de donde retornar. Pero para la gente de a pie, más que capacidad, supone un riesgo. Inestabilidad crónica (Vilaça, 2016) de la condición humana, situada en el cuerpo. El mundo pues es moldeado por cada cuerpo, por una misma mirada – siempre la de un sujeto que se percibe a sí mismo como humano– emitida desde cuerpos diferentes. La mirada que emite cada cuerpo, por tanto, moldea el mundo, lo construye y lo produce, en vez de solo registrarlo en su existencia única.

La capacidad, mejor dicho la posibilidad, de transformarse en otro cuerpo, de volverse otro, supone una amenaza diaria para las personas no especialistas¹⁵³. A diferencia de los chamanes, quienes saben controlar estas transformaciones, las personas no especialistas viven en un estado de inseguridad. La humanidad no es un rasgo con el que se nace ni se puede asegurar su posesión durante el resto de la vida. Al contrario, es un fruto de los esfuerzos continuos de todo el grupo social/corporal y de uno mismo. Día a día, la humanidad tiene que ser confirmada, defendida y vuelta a ganar. Así pues, los cuerpos amerindios se producen tras el esfuerzo de otros cuerpos, pero este *producto* no es un resultado cerrado e inamovible. La humanidad no es un hecho, es un estado de intensidad o de grado dentro de una escala continua que oscila entre seres humanos vivos, animales que se comen o espíritus y muertos. Y todos ellos se ubican a sí mismos en el mismo extremo y desplazan a los demás a lo largo de la escala. Ya vimos que la idea de la transformación corporal es central y repetida múltiples veces en las narraciones mitológicas. Es más, en el primer capítulo se vio que el propio ciclo mitológico representa a gran escala el ciclo de transformación de una mariposa: del gusano nacen los muchachos Iñapiríkuli que a su vez dan vida a Kuwai, un ser que al final de su ciclo vital se encierra en su crisálida –el último piso del cielo al que ha ascendido tras un periplo por la tierra (Karadimas, 2007)– para finalmente bajar de allí, echando a volar convertido en una mariposa.

El cuerpo como común diferenciador, que no común denominador –como lo es según nuestra propia cosmología occidental–, se traduce también en una sociedad amerindia basada en sistema de relaciones entre cuerpos (Vilaça, 2016)¹⁵⁴. Relaciones a base de intercambio de

¹⁵³ Dejar de fluctuar y sentirse estable dentro de esta escala de humanidad y dentro de esta inestabilidad permanente, es lo que atrajo a los indígenas Wari al Cristianismo, señala Vilaça. El cristianismo les daba la tranquilidad de estar estables dentro de su humanidad, es más, les permitió comer animales, ya que éstos ya no eran humanos. Los Wari eran sus dueños (Vilaça, 2016).

¹⁵⁴ En Vilaça, p. 17, citando ella a Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro y su “corporeal descent groups” (“A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”, Boletín do Museu Nacional 32: 2-19)

sustancias como semen, sangre o comida, en las que lo importante es hacer equiparar tu cuerpo con el del otro. Cuerpos que comen la misma comida y que se comportan de la misma forma son cuerpos que comparten la misma visión del universo y de los demás. Compartir cuerpo con los demás significa compartir su misma perspectiva. Significa estar entre afines. Entre gente como tú y como yo. Gente como nosotros.

Volvamos a los viajes entre los distintos pisos del universo. Para ello los especialistas, leemos en el manuscrito de Filintro Rojas (Rojas, 1994), utilizan los polvos de la ciencia, esos mismos que utilizó el Principio Miyaka para desencadenar una serie de transformaciones y metamorfosis que fueron dando lugar al universo y a sus habitantes. Recordemos del primer capítulo también que los cinco elementos que gobiernan al universo en su conjunto y a todo lo que en él existe, son los cinco dedos de la mano del Principio del universo. Para poder comunicarse con ellos, verlos y dominarlos los chamanes usan los polvos de la ciencia. Filintro Rojas los llama “yatu” y “dupa” y señala que *dupa* sirve para transformar. Es precisamente el polvo *dupa* lo que usó el cerebro de Miyaka para su transformación, para dar vida y existencia a todos los seres que creó (Rojas, 1994). Al transmutar, señala Rojas, el propio pensamiento se transforma conscientemente para comunicarse con los espíritus principales del cosmos, y la materia corporal durante la transformación queda inconsciente. Así pues, los chamanes que se dispongan a viajar a través de los distintos cielos del universo no solo tienen que usar los polvos para transformarse sino también dominar los cinco espíritus celestes, los cinco elementos principales del universo. De manera similar que el universo estaba aprendiendo a usar su mano, el chamán, durante su aprendizaje, debe ir aprendiendo a dominar esos elementos con sus propios dedos. Señala Filintro Rojas asimismo que los primeros sabios kurripako fueron instruidos a rezar y curar a los seres vivientes siguiendo unas directrices de movimiento en medio del universo. Una línea vertical está marcada por el Tule, templo de la vida de donde salen, pasan por Kafikana que es la vida, es donde viven, y llegan a Mayamkali, que es la muerte por donde regresan. Otra línea, esta horizontal, dispone los Danai, espíritus, Kafikana –otra vez la vida, el lugar donde viven– y Lipadamaka, proceso (ibíd.).

Esta estructura del universo es de suma importancia ya que es la que determina y condiciona no solamente los procesos curativos que realizan los rezanderos y curanderos sino también las relaciones entre todos los seres del universo. El *templo* de donde los chamanes salen a la vida representa el nacimiento, la apertura a la vida. El verbo *salir* recuerda también los episodios de los hermanos que se escapaban de muerte cercana y segura *saliendo* de recipientes cerrados, huecos. Esta salida hacia la vida desde un templo –imagen del nacimiento– la encontraremos en los ritos de iniciación donde los adolescentes salen de su casa de encierro –una suerte de templo– para volver a nacer a la vida. Tras haber pasado por

Kafikana –que es a la vez la vida y el lugar donde se vive, lo que representa una hermosa y precisa imagen de lo que significa la vida: vivir en un lugar-- el chamán que usa los polvos de la transformación alcanza la muerte. En los procesos curativos que se realizan, este es el lugar de donde regresan, vuelven otra vez a la vida. Clara evidencia de que la sesión de curación chamánica es una especie de muerte, seguida por un nuevo nacimiento. Filintro Rojas llama ese lugar *Wapinakwa*, que significa también, recordemos del primer capítulo, el lugar de nuestros huesos, o sea, es el sitio donde son arrojados los huesos de los muertos. El chamán sin embargo, con sus conocimientos, es capaz de volver de la muerte –o lo que es lo mismo, de otro de los pisos del cielo–, portando las almas de los seres a los que está curando. En una conversación en su casa Durifá da Silva me narraba que para curar al enfermo el chamán tiene literalmente que liberar el alma que se encuentra trancada en algún lugar y no puede salir. Las puertas y las rejas entre los distintos pisos del cielo a veces se cierran a cal y canto dejando prisioneras las almas de aquellos que estaban por ahí de viaje, o curioseando, o bien siendo secuestrados por otros tipos de gentes. Según Filintro Rojas, el chamán, una vez que haya retornado de *Wapinakwa*, debe volver al centro de la vida. Parece que este viaje chamánico necesita constantemente beber de las fuerzas de la vida. Es más, situada en el centro, la vida – la vida como lugar donde se vive– es el punto que no solo une, sino que aglutina, atrae como un imán a su alrededor a los demás lugares del universo. En su viaje de curación, el chamán, bajo los efectos del polvo *dupa*, ahora emprende el viaje por la línea horizontal. En ella se ubican Naciente y Poniente. Primero van al naciente, pasan por el centro de la vida y finalmente llegan a poniente. Hacen, por tanto, el mismo trayecto que el sol. De la importancia de Naciente y Poniente y de cómo en medio de ellos está la olla del universo donde, una vez echado el polvo de la ciencia, se cocinan los primeros seres en busca de sus definitivas fisionomías, ya hablamos en el primer capítulo. Por otro lado, este trayecto y viaje chamánico a través del universo, representa también el viaje que cada ser humano tiene que caminar a lo largo de su vida.

Volvamos un momento al centro de este mapa de viajes que siguen los chamanes: Kafikana, la vida, el lugar donde se vive, en palabras de Filintro. Vivir es estar en algún sitio, en este sitio. Este lugar puede ser el lugar desde donde vemos el mundo y todo alrededor; la perspectiva; al cambiarla por tanto, cambiamos de lugar de vida, de piso del cielo, de perspectiva, vemos desde otro lugar, o sea, vivimos desde otro lugar, y por tanto, otra vida. El lugar desde el que miramos pues no es únicamente el cuerpo, como postula el perspectivismo, es también y a la vez, es más que el cuerpo, es el mundo mismo donde vivimos. Esto significa dos cosas: vivir es estar en un lugar y cambiar de lugar es cambiar de vida /morir. La pérdida de la vista de Kuwai cobra así un nuevo significado. Pero también significa otra cosa: el mundo en sí es un cuerpo.

Esta idea también ya estaba en el propio origen del cosmos, creado vértebra por vértebra, una a una, dedo por dedo. Aquí encuentra su término. La vida es un lugar, un lugar como el cuerpo –una perspectiva– desde el cual miramos; un lugar en el que estamos, y al estar en él, vivimos¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Esta nueva lectura de la vida como una posición, como el lugar que ocupa el cuerpo en el mundo, puede dar un nuevo sentido a la idea de distintos pisos del cielo que componen el universo.

Capítulo 2. Gente como nosotros

Los máwari

Temendawí

Viajes y visitas

El relato del viaje

Dolor de hambre

Gente que habla nuestro idioma

Las crías

La voz propia del máwari: nosotros no somos máwari

Los máwari

De entre todos los habitantes de los diferentes cielos del universo, con quienes más contactos tienen los habitantes de Mavacal es con los *máwari*, la gente que vive en el mundo subacuático principalmente, pero que visita frecuentemente la tierra Hipai. Los máwari ocupan un lugar protagónico en el mundo social y afectivo de mis anfitriones. Las relaciones que se establecen con los máwari se extienden a varios niveles de realidad: la del estado despierto, pero también a estados de sueño o de desmayo, en la oscuridad y soledad de la noche, pero también de día, en medio del río o en el monte. A esta presencia de los máwari, extendida en diferentes estados de conciencia y espacios distintos, se le suma otra más: los contactos con los máwari no son restringidos tan solo a especialistas (chamanes), sino que abarcan prácticamente a todas las personas, desde recién nacidos hasta ancianos. Y es que todo el mundo ha experimentado en primera persona, y si no, ha sido testigo de cómo algún familiar o amigo sentía los efectos de un contacto, encuentro o relación con algún/alguna máwari.

El máwari es así gente como nosotros, suelen decir mis anfitriones al describirlo. Está por todas partes, uno lo nota. Pero raras veces logra verlo. Uno percibe su presencia en la brisa o en la tempestad que se desata de repente. En las gotas gruesas del aguacero o en los rugidos del viento. Lo siente en su propio cuerpo como dolor, fiebre o excitación. Como una roncha en la piel. Le teme cuando va de caza, porque él es el dueño de todos los animales. Igualito que el hombre lo es de sus polluelos. Igualito que el hombre, el máwari vive en pueblos y ciudades, tiene casas, curiaras y lanchas de motor, posee puertos y conucos¹⁵⁶. Pero su mundo está bajo las aguas, a unos veinte metros aproximados. Recordemos que Filintro Rojas ubica el cielo llamado Yupinai en el segundo nivel bajo la tierra Jipai, el cielo del ser humano. Yupinai es cielo de los seres encanto, leemos en su manuscrito¹⁵⁷. Mis anfitriones afirman que el máwari y el yupinai –es el nombre de su cielo pero también de los seres que lo habitan– son palabras que se refieren a los mismos seres, aquellos que viven bajo los ríos o en el monte, siendo la palabra yupinai la que utilizan los hablantes kurripakos¹⁵⁸. Por encima del mundo Yupinai e inmediatamente debajo de Jipai los kurripako sitúan el cielo Aapi donde habitan las culebras

¹⁵⁶ El conuco es pequeña parcela de tierra en medio del monte donde se cultiva principalmente la yuca, así como ají, plátano, piña etc.

¹⁵⁷ Encanto es el nombre con el que se conoce en castellano al máwari, mientras que yupinai es su nombre kurripako.

¹⁵⁸ Así lo afirma también Hill: “Yopinai are dangerous spirits of the rivers, forests, and air. They are also the subjects of a narrative about Temedawí, a magical city of gold” (Hill J. D., 2009). Temendawí, según mis anfitriones, no es precisamente la ciudad de oro, aunque sí la vida allí parece muy atractiva. En breve viajaremos hasta allí.

de agua o las serpientes. Aapi, la serpiente saeta que disparaba trocitos de fuego para dibujar las vértebras del mundo. De todas formas, según mis anfitriones, no existe diferenciación entre las culebras de agua y los máwari, llegando a mezclarse e identificarse mutuamente. Es más, la culebra de agua es máwari. Recordemos que Mawali era el nombre del arcoíris del oeste que provocaba, junto con su hermano gemelo Tini, un diluvio que mató a todos los seres vivos. De hecho, los relatos protagonizados por máwari muestran que no necesariamente en la vida de la gente se reproducen los modelos mitológicos. Mis anfitriones en ningún momento señalan la existencia de varios mundos por debajo de la tierra, sino de uno solo: el de los máwari. Y allí, juntos y a veces revueltos, viven toninas (*Inia geoffrensis humboldtiana*)¹⁵⁹, culebras de agua anaconda, rayas etc. Los propios ríos por debajo son autopistas que llevan a Temendawí, la capital del mundo máwari, situada en la cuenca del Río Negro en Brasil. Es parrandero el máwari, así que aprovecha cualquier fiesta para soltarse a bailar. Entonces sí se deja ver, pero uno no lo reconoce, porque se ve así como gente normal, igualito a uno. La falta de ombligo es su única marca distintiva. Tras bailar la noche entera, y con los primeros rayos de sol, el máwari recupera su cuerpo de tonina o de anaconda y desaparece bajo las aguas. A veces incluso se le puede oír zambullir en el río. Los borrachines que se quedan durmiendo por ahí el día entero con toda seguridad son máwari trasnochados que no pudieron volver a tiempo. Una vez, una tonina se emborrachó allá donde ellos siempre pasan fiesta, abajito de Taparucara, en Sabanita.

Pa'cá pa'rriba, abajo de Taparucara que llaman, abajito, allí siempre ellos pasan fiesta, en Sabanita que llaman, allí sabanita pequeñita nomás, allí dice se emborrachó tonina. Se emborrachó, cuando estaban bailando nadie se dio cuenta, eso puro gente pues, pero ese tonina no jodas, dio trago, no jodas, por la mañana dice estaba acostado durmiendo, una raya dice junto de la cabeza de él¹⁶⁰, ese dice su sombrero, quietito, allí al rato será se quitó el aguardiente pues, brincó dice pal agua, no jodas, ¡chof!, se fue. (Reymundo González, Santa María de Mavacal, 2010)

Así pues, los máwari son así gente como nosotros. Se desenvuelven entre la gente sin mayor problema, por lo que parece. Esto indica dos cosas simultáneas y complementarias: el máwari se vuelve gente, a la vez que la persona maipure-arawak se vuelve capaz de ver al

¹⁵⁹ *Inia geoffrensis humboldtiana*, delfín rosado del Amazonas.

¹⁶⁰ La raya aquí es “traducida” por Loquiño como sombrero, aunque ya vimos anteriormente que también es la cabuyera del chinchorro en el mundo máwari. En los mitos, sin embargo, recordemos que la raya surgió de la placenta de Ámaru. Fuera del contexto mitológico, me parece interesante que en el mundo máwari, desde su perspectiva, la raya se relaciona con sombrero o cabuyera del chinchorro: dos posiciones con respecto al hombre situadas cerca de su cabeza. En el chinchorro, por otro lado, la cabuyera es doble: una por cada lado de la hamaca, lo que nos acerca también a la función de la raya-placenta como doble del recién nacido, su otro salvaje (de lo que ya se habló en el primer capítulo).

máwari *como* gente. Hay momentos en las relaciones, por lo tanto, en los que unas y otras gentes llegan a situarse dentro del mismo mundo forjado por una misma perspectiva. Y en este mundo, ocupan el lugar del sujeto, lo comparten, ya que todos son gente, así como nosotros.

Las cuestiones acerca del carácter y origen de los máwari nunca llegan a estar del todo claras, ni siquiera para los hombres de edad, viejos y con experiencias múltiples de contactos con los máwari. Así lo demuestra la siguiente conversación entre Francisco Yacame (Pancho), un hombre que habla baré y castellano y que en aquel entonces tenía unos sesenta años, y Reymundo González (Loquiño), de unos setenta y cinco. A Pancho le intrigaba *la vaina de los máwari* y escuchaba a Loquiño atento, curioso, a pesar de que él mismo había tenido sus propias experiencias con esta gente del río (o quizás gracias a ello). Sus preguntas e interés genuino me mostraban que los máwari suscitan dudas e inquietudes a lo largo de toda la vida de mis anfitriones, independientemente de su edad o vivencias personales. Además, la única forma de conocer mejor los máwaris es mediante la palabra narrada. Por las noches, sentados alrededor del fuego, o de día, afilando el machete. Cualquiera hora es buena para seguir aprendiendo sobre los máwari, sobre las situaciones en las que se producen los encuentros, los efectos que experimenta uno tras el encuentro etc. Cada uno es autor de una historia, de un mundo, de un punto de vista que los demás están ansiosos por conocer porque añade más información a la que ya se ha recolectado. Por otra parte, el hecho de que era Loquiño quien respondía las preguntas de su vecino, y no viceversa, revelaba también que aquel gozaba de respeto y autoridad entre los demás habitantes de Mavacal. Con sus más de setenta años Loquiño no solo era el hombre más anciano de Mavacal, sino que era *el que sabía*.

Francisco: Loquiño, ¿y qué será pues esa vaina? El máwari, ¿cómo es eso?

Loquiño: Esos son gente mismo. Antes, cuando empezamos nosotros la gente, lo botó nuestro dios mismo pal agua. Lo botó pa volverlos culebra de agua, gente, cuando repartió toda la gente...

Francisco: Todo animal...

Loquiño: Aha, entonces lo bota: una persona, una mujer, lo botó pal agua pa que hacen su casa, lo volvió culebra de agua, bueno ese mismo encanto pues, ese como gente misma, como nosotros mismos, por eso que en todas partes ese encanto... todo, todo por allá por la cabecera del Orinoco, todos esos ríos, asimismo como gente, como nosotros, por todas partes...

Francisco: Por todo el país entero...¹⁶¹

Este génesis máwari no podría entenderse del todo si no recordamos un episodio que explica el origen de la propia gente, de los arawak y sus distintas fratrías, que ya comenté en el primer capítulo. En aquella escena, recopilada por Omar González de boca del chamán Luis

¹⁶¹ Reymundo González y Francisco Yacame, Santa María de Mavacal, Julio de 2010

Gómez (González Náñez, 2007), la primera gente aparecía a este mundo sacada a través de un agujero en la laja Jípana, el ombligo del mundo. Iñapirrikuli había creado a las primeras mujeres que, sentadas en una laja iban tirando de los pelos a la gente, sacándoles del agujero en la roca, llamada ombligo del mundo. Pero este ombligo, recordemos, según Filintro Rojas también significa *vulva*. Dos mujeres van sacando a la gente de la vulva del mundo. Un parto. Ahora bien, una vez parida en este mundo, la gente fue sentada en la laja para secarse. Dzuli les fue soplando tabacos rituales por los ombligos¹⁶² mientras Iñapirrikuli iba nombrando a cada una de las gentes.

Creo que este episodio da un maravilloso contexto donde poder situar el génesis máwari narrado por Loquiño. Según sus palabras, el momento en el que “comenzamos nosotros la gente” –que es ese momento en el que la gente fue nombrada como tal allí en la laja Jípana– *nuestro dios* iba botando a alguna de esa gente de vuelta al agua, convirtiéndola en el *máwari*, en la culebra de agua. Algunos se quedaron en la roca para secarse, otros fueron tirados otra vez al río, de donde proveníamos todos, en primer lugar. Parece pues que este episodio que relata Loquiño cierra el ciclo de la creación. Se le devuelve al agua lo que se sacó del agua. Justicia mitológica y reciprocidad. Un acto que, por otro lado, se sigue repitiendo a nivel diario en el momento en el que algunas partes del animal sustraído de su mundo (del monte o del agua, pero *sacado* y traído al mundo social de la comunidad) son devueltas cuidadosamente al agua a la que pertenecen: las vísceras, la sangre. Los huesos desmenuzados. El génesis máwari pues, sería una expresión más de aquel episodio de devolución del hueso al río para que resurja la vida, para que una madre lo recoja y cuide, para que también los máwari –dueños de los animales– puedan “hacer su casa”¹⁶³.

Pero me parece que este origen de los máwari guarda relación con otro momento mitológico del que hemos hablado de manera extendida en el primer capítulo: el parto de Kuwai. Ámarru da a luz a Kuwai, pero también a la placenta, ese doble salvaje, la máscara del bebé recién nacido. La placenta, cubierta de manchas negras –agujeros u ojos– se asemeja a la propia apariencia de Kuwai: un cuerpo agujereado, al que sin embargo Ámarru no ha visto. Pero la placenta, recordemos, es presentada a Ámarru *como* el propio Kuwai. Al no creer este engaño, Ámarru (o Iñapirrikuli, dependiendo de las versiones) lanza al río a la impostora, y esta

¹⁶² Esta práctica de soplar en el ombligo del recién nacido sigue existiendo y a los bebés hoy en día se les soplan “pusanas” en los ombligos para que se transformen en buena gente, en personas agradables y sociables.

¹⁶³ Les tiraron al agua, de manera similar, podemos pensar, a la que Napiruli y Kuwai tiran a la primera gente al pozo hirviendo para buscar sus caras. Cada vez que un máwari sale o es sacado de las aguas, busca, podemos imaginar, su otra cara, su cara humana.

se convierte en el pez raya: sombrero y cabuyera de los máwari, una cabuyera del chinchorro que los acunará de manera similar a como la placenta acunaba al bebé dentro del útero de Ámaru. Botando la placenta al río para que haga allí su casa, para que forme su familia.

Pero este origen de los máwari como gente que fue tirada a las aguas para hacer allí sus casas no debe hacernos pensar que todos los máwaris son gente de las aguas. Hay otras clases de máwari. Así me lo explicaba Durifá da Silva: “Hay distinta clase de máwari. Hay del monte. Hay del agua, hay aquí mismo dijeras de aquí mismo, del mismo aire.” Esto, de hecho confirma las palabras de Loquiño que el máwari se encuentra por todas partes, por todo el país entero. Igualito que la gente. También Omaira, una mujer kurripaka de la comunidad de Guarinuma en el río Atabapo, confirmaba esta característica omnipresente de los máwari:

El máwari se encuentra por el río, por el aire, está en todas partes pero uno no lo ve, pero se nota, se siente por el cuerpo, por ejemplo tú llegas bien y al rato te sientes mal, te da fiebre, a alguno le da dolor de cabeza, le da fuerte, entonces le van a humiar y siente cómo va aliviando la enfermedad¹⁶⁴.

Por otra parte, el propio Loquiño, aclaraba:

M. V.: ¿Cómo son las distintas clases de máwari?

Loquiño: Ese es uno solo, María. Uno solo ese viejo pues, tú sabes que ese encanto tiene hijos por todas partes del mundo, igual que una persona. Pero ese viejo es uno solo, entonces cuando uno reza, cuando jode una persona, gente, entonces uno reza pa uno solo, pa viejo nomás, porque ese uno solo, ese principio mejor dicho.

Vemos que en el mundo máwari existe una jerarquización según la cual está el principio de todos los máwari, de la misma manera que los hombres, animales, plantas y piedras también tuvieron su Principio. Un principio, ya comentamos, humano y común para todos. Los demás máwari provienen de él —de ese Principio vivo—, son sus hijos y están esparcidos por el mundo entero. Los chamanes, en sus rezos, se dirigen solo a ese máwari viejo, el papá de todos. Aunque, quizás haya que poner en entredicho esta idea del origen humano comúnmente compartido por todos los seres. Desde luego así lo registran numerosas mitologías y testimonios, pero también es cierto que la escena de la olla hirviendo, a la que hemos acudido tantas veces, demuestra otra cosa. Un estado de ambigüedad, de indistinción, sí, pero no una cuyo común denominador fuese la humanidad. También, podemos pensar, lo fue la animalidad, ya que aquellos seres tenían doble cara: a la vez humana y animal. Y solo una de ellas podía amanecer en naciente, dejando la otra eclipsada. Esto realmente significa que los humanos tienen su cara oculta animal, mientras que los animales tendrían a su vez su propia cara oculta, una cara humana. Volveremos a ello.

¹⁶⁴ Omaira, mujer kurripaka del río Atabapo, comunicación personal, Guarinuma 25 de abril de 2008

Así pues, el máwari normalmente no se ve pero se percibe con todo el cuerpo, se siente como dolor o fiebre, como tristeza o excitación. Esta invisibilidad que se le atribuye no es permanente, ya que muchas veces el máwari sí se deja ver adoptando cuerpos humanos, seductores. De hecho, el que el máwari no pueda ser visto por el ojo humano, para nada quiere decir que no esté allí, presente, en cuerpo. Un cuerpo que puede ser también el de una tonina del río, un danto o un trueno. Se trata simplemente de que en ciertos momentos, es el propio cuerpo humano el que no es capaz de visualizar estos otros cuerpos que le rodean. Vilaça señala que un ser sin cuerpo es inconcebible para los Wari (Vilaça, 2016). Creo que mis anfitriones podrían afirmar lo mismo. Igual que para los Wari, la invisibilidad aunque concebible, tiene límite relacional y temporal: algo puede siempre ser visto por alguien en algún momento (Íbid.:149). De manera similar, los máwari en algún momento se dejan ver por alguien, se vuelven visibles al ojo humano. De ahí que la afirmación insistente de mis amigos que normalmente el máwari no se ve, significa que normalmente ellos están posicionados en su propia perspectiva desde la cual sus cuerpos no perciben visualmente a ese otro cuerpo que se les acerca. Así me lo explicaba Loquiño una tarde en casa de su amigo Francisco:

Loquiño: El máwari es así como nosotros, lo que pasa es que no lo vemos.

M. V.: ¿Hay hombres máwari?

Francisco: Igualito que nosotros, hay hombres, hay mujeres.

Loquiño: La tonina hay macho y hay muchacha.

M. V.: ¿Y hay niños?

Loquiño: Hay, asimismo como nosotros pues.

M. V.: ¿Y ellos salen a pescar?

Loquiño: Sí, según que comen pescado mismo.

M. V.: ¿Comen lo mismo que nosotros?¹⁶⁵

Loquiño: Sí, mira, la tonina come valentón, morrocoto, payara.

Vemos pues que la tonina se parece a la gente en todo, incluso en los hábitos alimenticios. Come pescado, el mismo que come la propia gente. ¿Pero qué quiere decir esto? ¿Cómo interpretar la afirmación de Loquiño que la tonina y la propia gente comen la misma comida? Hay que subrayar, de todas formas, que en este caso comer la misma comida no implica de ninguna manera comer a la vez, juntos, compartiéndola. Un asunto sobre el que volveremos. Y bien, la respuesta quizás la podemos encontrar en la “traducción perspectivista” de Viveiros, una traducción de referentes, que no de palabras. Compartiendo los animales y la gente –los máwaris incluidos–, un solo punto de vista sobre múltiples realidades, se puede entender que

¹⁶⁵ Mi acercamiento hacia los máwari se parece al que tuvo Oscar hacia mí, nada más conocernos, dos años antes de esta conversación. Intentando identificar al otro, otro desconocido, según qué come.

el pescado valentón, por poner un ejemplo, es valentón para la propia gente y para los máwari. Y como tal, forma parte de la dieta alimenticia de ambos tipos de personas. Ahora bien, la pregunta es ¿a qué se refieren los máwari cuando comen/piensan en el pescado valentón? Evidentemente no conozco de primera mano el punto de vista máwari. Este me ha sido transmitido a través de Loquiño y el resto de mis anfitriones en múltiples ocasiones. Entonces, la pregunta sería más bien: ¿a qué animal se refiere Loquiño al decir que el máwari come valentón? No hay que olvidar que Loquiño es chamán y como tal su propio cuerpo tiene la capacidad de ser *traductor* de perspectivas. Por tanto, es del todo probable que cuando él dice valentón me ofrece ya la versión traducida a su perspectiva, y a la mía, ya que compartimos la misma (en la mayor parte del tiempo). Y es que, volviendo a Vilaça, en este caso el vocablo *valentón* tendría dos referentes empíricos distintos, según la perspectiva máwari y la humana. Por tanto, decir que el máwari come valentón, no ayuda a saber cuál es el referente empírico que el propio máwari relaciona con esta misma palabra¹⁶⁶.

Pero antes creo que una buena forma de ir entendiendo qué es el máwari es mediante historias concretas que mis anfitriones me fueron narrando acerca de encuentros y viajes al mundo máwari. Así pues, ¿cómo es ese mundo? Las descripciones más frecuentes del mundo de los máwari se refieren al mundo subacuático, donde hasta las ciudades y municipios tienen nombres¹⁶⁷.

Temendawí

Temendawí es el nombre de la capital de los máwari, una ciudad que pertenece al mundo bajo las aguas y que está situada en la cuenca del Río Negro en Brasil. Los ríos por debajo, en el mundo de los máwari, son autopistas y carreteras que llevan a la gran capital. El propio caño Caname, donde se sitúa Santa María de Mavacal, es una de las principales carreteras que llevan a Temendawí.

Temendawí es la capital de los encantos, es así como Caracas. Hay una playa como la del Tigre aquí enfrente, hay playa y monte si lo miras desde lejos. Parece una casa, hay carros, es muy peligroso. Cuando vuelve uno, ve solo la diversión de allí, se pone triste, echa en falta la música. Temendawí queda en la orilla del río en Brasil, hay un pozo grandísimo en Temendawí. El Caname es carretera que sale a Temendawí, agarra el brazo Casiquiare, el raudal ese que está allí es una cavala de la guardia. (Rafael Dupa, comunicación personal, mayo de 2008)

¹⁶⁶ También quizás se hace evidente otra explicación, de ciencias naturales, que relacionará la dieta del delfín rosado del Amazonas con una variedad de pescados. Pero esto realmente no ayuda a saber qué es lo que ve ese delfín cuando come lo que nosotros vemos como valentón.

¹⁶⁷ No así otros pueblos máwari dispersos por el monte o la sabana, de presencia anónima.

Tiene Temendawí todas las características de cualquier gran ciudad: carros y carreteras, bullicio, mucha gente, música y discotecas, tiendas de ropa. Lo que sigue es el relato de Durifá:

Temendawí está en Brasil, es así, cómo decir... en Venezuela la capital es Caracas, bueno Temendawí es la capital de los máwari, esa es una central, es la capital de ellos pues, adonde llegan de todas partes, por eso es el centro. Temendawí yo no lo he visto pero el finao de mi papá me echaba el cuento siempre de cómo es Temendawí. Temendawí él me dice que es una aldea, es una sabana, pero es una playa, cómo decir, se parece una ciudad pues, tiene calles me dice, tiene calles así, tiene calles así, tiene calles así. La mata de la niña, esa matica, esos van como sembrados así, derecho, por eso que se ve en la arena pues, parece una calle. En el puerto, allá no hay gente, pero en el puerto hay rastros de perros, de gente, rastro de venado, rastro de pato, bueno, de todo, de niños... de todo... pero usted duerme allí o arribita, tú sabes que hay un sitio allí arribita, por allí a las seis, a las ocho de la noche usted está escuchando que hay perros ladrando por allá, debajo de la tierra... cómo ladran los perros, los pollos cantando, así como están ahora. Hay así mujeres, como si fuera una ciudad grandísima. Claro, no se ve dijeras con la vista así, pero está. Este caño Caname es la carretera que va para Temendawí, derecho es decir, Temendawí le voy a decir... casa de los encantos. (Durifá da Silva, comunicación personal, Santa María de Mavacal, junio de 2010)

Lo común de estos dos relatos, que escuché de boca de don Rafael y de Duri, dos hombres de unos sesenta años más o menos, es que ninguno de sus autores dice haber estado en persona en Temendawí. Son relatos, por tanto, que reproducen otras narraciones, como afirma el propio Duri: fue el finado de su papá quien le contaba cómo era Temendawí. Encontramos, por tanto, en los dos relatos, un punto de vista de otro –otro congénere, otro igual–, el de un familiar o amigo que ha visto, suponemos, en primera persona cómo es Temendawí y que se lo ha contado a mis interlocutores. No se trata de relatos en primera persona, no al menos en este caso. Pero es como si lo fueran, ya que parten del mismo punto de vista que ocupó el que a su vez se lo narró a ellos. Me resulta interesante subrayar este hecho teniendo en cuenta que estamos moviéndonos en las aguas amazónicas del perspectivismo, que, sabemos, postula un único punto de vista para la primera persona: el punto de vista de un ser humano. Este único punto de vista establece, como bien lo explica Aparecida Vilaça, unas reglas de traducción bien distintas de las occidentales sujetas al naturalismo o al catolicismo (Vilaça, 2016:69). Se trata de que en vez de buscar equivalentes lingüísticos distintos según cada idioma que refieran una única realidad empírica, el perspectivismo utiliza una única lengua –ya que todos desde su punto de vista se ven como humanos y por tanto comparten no solo humanidad sino idioma– para referirse a múltiples realidades empíricas (el equivalente lingüístico a la única perspectiva que sale de múltiples realidades y por tanto construye múltiples realidades, por oposición al relativismo occidental

que postula una única realidad y múltiples puntos de vista). Volviendo a los relatos de mis interlocutores sobre Temendawí, encontramos allí ejemplos de ello. Lo que a ojos del narrador se ve como una playa (parecida, además, a una playa conocida, cercana a su comunidad) es, a la vez, un sitio con casa y carros, una aldea, una ciudad. Los pequeños frutos esparcidos por la arena, delinean las calles. El caño Caname para los máwari es una carretera, y el raudal del brazo Casiquiare es un punto de control de la guardia. No se ve con la vista de uno, pero sí está a la vista de los que allí viven. Invisible para el ojo humano, pero visible para otros ojos, de otros cuerpos. Es precisamente esta ambigüedad que caracteriza Temendawí –visible para sus habitantes, pero invisible para los forasteros– lo que nos impide hablar de relativismo, o sea, nos impide asumir que una misma realidad empírica –en este caso la playa– es vista por unos *como* playa y por los otros, *como* ciudad. No, más bien se trata de dos mundos superpuestos, existentes a la vez en el mismo lugar, proyectados por cuerpos distintos, pero que solo pueden ser vistos por sus respectivos habitantes. Así, la playa blanca es vista como tal únicamente por los habitantes de la tierra Hipai. Lo que ellos llaman playa, los habitantes de la tierra Yupinai ven y denominan Temendagüí, su capital. De esta manera, las visitas a esta ciudad, las idas y venidas hasta y desde allí de una gente y otra se ven determinadas por algo en cuya importancia hemos venido insistiendo desde el primer capítulo: saber mirar. Pero, ¿qué significa esto? Se trata de algo más que de la pura percepción visual. Se trata de un saber de sí mismo y del propio cuerpo –un saber corporal– y del lugar en el que se posiciona el cuerpo que emite esta mirada. Saber mirar es, pues, trascender la propia percepción y acceder a la visibilidad de otros (no afines), saber mirar desde sus miradas, construir el mundo tal y como las otras miradas, las miradas de los otros, lo hacen.

Y sin embargo, los relatos anteriores, insisto, no me fueron contados en primera persona –por tanto sus autores, para mí, no *miraron con sus propios ojos*– sino que se sitúan dentro del punto de vista de otro (un congénere), de un otro situado en el mismo plano de realidad que Dupa y Duri, como lo era la mamá de este en vida. Pero lo que me llega a mí, como interlocutora actual de estos relatos, es un punto de vista “de segunda mano”. Confirmado por otros, sin embargo, ese punto de vista es prestado. Pero, me pregunto: en el contexto amazónico ¿existe un punto de vista que no sea prestado por otro? O sea, ¿existe acaso un punto de vista que se pueda llamar propio? Porque, las personas necesitan siempre la confirmación de sí mismos a través de la mirada de un congénere, alguien que certifique que la mirada del sujeto sale de un cuerpo *como* los demás. Todo punto de vista, por tanto, es prestado ya que depende de las miradas de los otros. Siguiendo y parafraseando a Wittgenstein y su “quién habla por esa boca”, no me pregunto quién mira desde esos ojos, ya que independientemente de si se trata de un pecarí, anaconda u hombre mayor, la respuesta

siempre sería una misma: yo, el sujeto que emite una mirada humana. La pregunta más apropiada sería más bien: ¿cómo es el cuerpo desde el que miro?, o lo que es lo mismo ¿desde qué cuerpo sale mi mirada? De estas preguntas surgen otras: ¿qué cuerpo ven en mí quienes me miran? ¿Cómo es mi cuerpo a ojos de otros? Porque, siendo yo siempre humano según mi punto de vista, positivamente sé que soy humano y ello hace que mis congéneres, los que comparten el mismo grupo humano, sean percibidos por mi mirada como humanos. Pero, ¿un humano con cuerpo de anaconda, o de tonina?

Loquiño también comparaba Temendawí con la playa de al ladito de Mavacal, un sitio conocido, visto:

Temendawí está pa Brasil, pa'llá pa bajo de San Gabriel, hay que bajar de aquí pa San Gabriel y dos días en embarcación y uno llega pa'llá. Eso dice uno pueblo, uno pueblo, el pueblo de encanto... Se dice una ciudad grande eso, tú lo miras ese playa que está allí abajito de Conuba, de ese playa que está allí ese que Temendawí, una playa alta, había un montecito así, así como mata... como ese mata de mango que está allí, ese está parado así hasta arriba de playa, eso dice uno gobernación, mira yo creo que verdad mismo, María, eso yo miré allí, esa playa que sube allí de lo alto, casa, María, una casa así como esa casa que está allí, de allí mismo sube otra casa, de allí mismo sube otra casa, así mismo será playa, parece casa mismo pues, eso verdad mismo será, yo miré, por ahí nos pasamos caminando, ese casa de máwari... allí están la toninas allí, de ese tonina pequeñito, cuando uno está bañando sale así junto de uno, pero no hace nada pa uno, ese mismo dice encanto, ese que sale junto de uno, así nomás de uno, ellos salen cuando uno está bañando, pero no hace nada, eso dice bravo ese tonina grande, ese sí que es bravo... peligroso lo tiembla a uno, así le pega un corrientaza, tiene corriente dice, peligroso... ese famoso ese Temendawí. (Reymundo González, comunicación personal, 2010)

Ahora bien, al principio Loquiño describe lo que otros le han contado –*dicen que la mata de mango es su gobernación*– pero luego reconoce que ha visto las casas y ha pasado caminando entre ellas, allí en esa playa/ciudad donde están las toninas. Las toninas son máwaris por excelencia y son quizás los que con más frecuencia se comunican con la gente. Las toninas reciben generalmente el nombre de *encanto* por la capacidad de *encantar* o seducir al hombre, llevándoselo a su mundo bajo las aguas. Hay que decir, sin embargo, que *encanto* es la palabra con la que se describen casi en su totalidad los máwari, no solo los del río. Mis anfitriones se refieren con esa palabra castellana también a los máwaris de la sabana o del monte. Existe pues una equivalencia casi total, en el habla, entre máwari y encanto, siendo cada animal grande –tonina, anaconda o danto– un tipo de máwari. De hecho, la traducción quizás más exacta de máwari es la de “dueños de los animales”. Los máwaris son los dueños de los animales, y éstos son sus crías. Todos o casi todos los animales (sobre todo los grandes

predadores) tienen su dueño, tienen máwari. Mis anfitriones a menudo comparan esa *posesión/pertenencia* con los pollos que corren detrás de las casas de la propia gente. El máwari pues es dueño de sus animales, igualito que el hombre lo es de sus polluelos. La confusión viene cuando en los relatos mis anfitriones a veces afirman que cierto animal *tiene* máwari, o sea tiene dueño, mientras que en otras ocasiones, como pasa con la tonina, mantienen que ella *es* máwari, es encanto. Resumiendo, podemos afirmar que hay algunos animales considerados ellos mismos máwari, mientras que otros *tienen* máwari. Así pues, creo que nunca se afirma de la culebra de agua que *tiene* máwari, ella siempre *es* máwari. Por otra parte, los animales que son máwari no lo son de los otros animales, o sea, el delfín máwari no es dueño/máwari de las anacondas etc.

Aparte de Temendawí, la capital, existen otros pueblos y municipios máwari. Uno de ellos es Conuba, al que se refiere Loquiño. Conuba, desde la perspectiva de mis anfitriones y la mía propia, es una piedra que está en el río Atabapo, prácticamente en la boca donde desemboca el caño Caname.



Figura 30: La piedra de Conuba en el municipio máwari homónimo, río Atabapo, en la boca del caño Caname, 2009

La llaman el presidente de los máwari. Conuba es así como Chávez, es el que manda sobre todos los demás, suelen añadir. Es una piedra con forma de serpiente, agachada y larga, apuntada, si uno se fija bien podría incluso distinguir su cabeza: una marca de relieve en la

punta afilada de la piedra, que sobresale inclinada sobre la superficie resplandeciente de las aguas negras del río. A Conuba lo respeta todo el mundo. Él es el jefe, y toda la zona alrededor es su municipio. De hecho todas esas piedras en la boca del caño son parte del municipio de Conuba. La piedra que está justo arribita de Conuba es la mesa donde se reúnen los máwari residentes en la zona. Se sientan en la mesa a charlar con su gobernador. Él manda así como un alcalde. Aunque el que manda por encima de él, el jefe de todos está en Brasil, en la capital Temendawí. Un día el séquito de otro presidente pintó su señal en la mesa de reunión de Conuba: “Pa’llá va un revolucionario”. Se cuenta que a su vuelta a Caracas uno tras uno los revolucionarios sufrieron funestos accidentes. Semejante destino corrió un comerciante de fibra quien se propuso volar con dinamita al Presidente, porque éste estorbaba sus trayectos. Su barca naufragó y se ahogó. También se cuenta que llegaron unos americanos y le echaron dinamita, se le ve todavía un hueco, lo querían perforar, pero les cayó un relámpago y se quedaron como desmayados un rato. No pudieron echar a Conuba, lo dejaron quieto. Es lo que pasa cuando uno no se da cuenta que además de piedra, tiene delante a un presidente. Errores de percepción, o quizás, siguiendo a Vilaça, de traducción de realidades diferentes. Percepción única de la realidad; el error pues radica en no admitir que, aparte de piedra, Conuba es el alcalde de su municipio. Percepción única tienen los seres que pueblan el mundo amazónico, en el sentido en que se perciben únicamente como humanos, pero a la vez tienen la ambivalencia, la inseguridad de no saber esa percepción suya a qué tipo de realidad pertenece, en cuál de los múltiples mundos les sitúa. La pregunta básica de identificación sería, pues, ¿dentro de qué realidad/perspectiva se percibe uno mismo como humano? ¿Dentro de la perspectiva de quién?

Para mis anfitriones de Mavacal, Conuba es el municipio máwari más cercano. Allí, en la boca del caño Caname, se producen la mayoría de los encuentros con las muchachas máwari, las toninas de Conuba. Las *conuberas*, como las llamaban entre risas mis amigos, son sus vecinas y amantes. En otras ocasiones Loquiño, de cuya amante *conubera* hablaremos en breve, reconocía haber visitado y visto con sus propios ojos¹⁶⁸ Temendawí.

Temendawí, una playa grande, parece limpio, parece que se ve pueblo de lejos, se ve lejos todavía, playa pues... Allí yo andé mirando, yo andé allí, yo sale mirando esa playa, esa playa tiene todo lleno de casas, así como esta casa que está aquí en la orilla grande, así, una casa y otra, puro casa, pero una playa. Ese día miré bien, esa playa que está allí es puro casas, grande, pueblo pues... (Reymundo González, comunicación personal, 2010)

¹⁶⁸ Frase que suena rara en el contexto amazónico

Así pues, Temendawí, para los máwari se ve como un pueblo lleno de casas. Desde los ojos de la gente, sin embargo, se ve así como una playa limpia, grande y blanca. La ciudad, por tanto, permanece invisible al ojo humano. Pero esta invisibilidad, igual que la del propio máwari, es temporal y relacional, si nos atenemos a Vilaça. Un día llega Loquiño y echa a andar por la playa. Ese día miré bien, afirma él, y ese *mirar bien* significa saber mirar desde otra perspectiva. Significa que ha traspasado la invisibilidad, ha sabido mirar a través de ella y como resultado además de playa blanca, allí ha visto también una calle de casas ordenadas en hileras. Lo que unos ven como playa, los otros ven como ciudad. Loquiño, con la ambigüedad que caracteriza a los chamanes, tiene más facilidad de cambiar de perspectivas comparado con la gente común y corriente, que en estado normal no puede (ni debería) cambiar de perspectiva. Podríamos concluir entonces que la invisibilidad –una característica atribuida siempre al otro–, es la incapacidad del propio ojo de *mirar bien* al otro. Se le atribuye al otro, por tanto, un estado que es el resultado de la propia acción de mirar desde una perspectiva concreta. El otro es invisible ante unos ojos concretos que no *saben* mirar bien. Por otro lado, si afirmamos junto con Vilaça que la invisibilidad es de carácter temporal y que tarde o temprano todo puede hacerse visible para alguien, podríamos afirmar también que la propia perspectiva es de carácter temporal, aparte de relacional, como ya señala Viveiros (2002:384; 2012:110)¹⁶⁹. Dicho de otra forma, tarde o temprano uno cambia de perspectiva y al hacerlo, transforma al otro (otro ser, otro lugar) haciendo que se vuelva visible. Aprende a mirar bien. Esta característica relacional de la invisibilidad y de la perspectiva, o sea, el que la mirada del otro atribuye la visibilidad de uno mismo, recuerda mucho al momento mitológico en el que el Aritu, hasta entonces invisible y amorfo, se vuelve cola ígnea de serpiente en el momento en el que recibe la mirada del otro encima de sí. La mirada hace visible al otro, lo moldea, le da cuerpo. Esto me lleva a pensar que la perspectiva es una dependencia del otro. Que lo que hay que procurar es, por un lado, mantener la propia visibilidad para los propios, y la invisibilidad para los otros. Mantenerse invisible para los máwari, y mantener la invisibilidad de ellos sería el objetivo y la tarea de la vida de mis anfitriones, de la propia gente.

En otra ocasión Loquiño hizo un viaje rápido a Temendawí, en sueño, mientras su cuerpo estaba sentado en la orilla del puerto de Mavacal, recuperándose de una borrachera con su amigo Gonzalo. Pero en sueños Loquiño miró Temendawí:

Ese famoso Temendawí. Aquí cuando nos emborrachamos con... cómo se llama ese carajo, con Gonzalo, aquí en el puerto, yo me dormí. Allí me llevó ese encanto, María, me desperté, miré, pero así soñando pues, yo miré: estaba en la orilla del Río Negro, coño, pero este es Temendawí, nosotros

¹⁶⁹ Alguien es padre mientras haya un hijo cuyo padre pueda ser, eso es lo relacional

estamos aquí en Temendawí que yo dije, pero soñando, coño, me llevó fuera encanto pues. Después al rato yo escuché hablar esa mujer de Julián, Angelina. Pa dónde estamos, yo dije. Aquí en el puerto pues, ella dijo. Jejeje, yo pensaba que yo estaba en Temendawí ya, pero por sueño yo miré Temendawí pues, yo miré la orilla del río Negro, pa'llaaaá. (Reymundo González, comunicación personal, 2010)

Es interesante ese recuerdo de Loquiño. Nos señala que los viajes a Temendawí se pueden, y de hecho así sucede la mayoría de las veces, realizar en sueños. No es necesario pues que uno se desplace corporalmente hasta el mundo máwari para decir que lo ha visitado. Es de señalar que mis anfitriones suelen detallar de qué forma han visitado el mundo máwari: si sanos y buenos (con su cuerpo) o en sueños, en estado de inconciencia o de desmayo. Esta distinción entre el mundo despierto y el de los sueños, sin embargo, no la suelen hacer al contar otras experiencias y sucesos, lo que para un oyente inexperto se convierte en gran dificultad a la hora de situarse en una realidad u otra. Lo importante es que en ambos casos, despierto o dormido, han podido percibir visualmente ese otro mundo. La mirada pues, aunque siempre sale desde uno mismo, no necesita de unos ojos abiertos para percibir las otras realidades¹⁷⁰. Ya volveremos sobre más casos de viajes en sueños, quizás con diferencia los más frecuentes.

Pero me interesa ese recuerdo de Loquiño porque muestra que durante el viaje, dentro del sueño, fue en todo momento consciente de que se encontraba en Temendawí. Quizás su caso no deba hacernos pensar que se trata de una experiencia común, ya que, siendo él chamán poderoso, tenía más posibilidades de percatarse del tipo de realidad en la que se encontraba. Y es que en la mayoría de relatos de viajes al mundo máwari (sea Temendawí o un pueblo en el monte, como veremos) el protagonista no suele darse cuenta desde el primer momento que está en otra realidad, que está viendo el mundo desde otra perspectiva y que, por tanto, se encuentra en otro mundo. De hecho, precisamente en esta inconciencia inicial se basa el éxito del *encantamiento* máwari, ésta es su estrategia. En el relato de Loquiño, en cambio, vemos que él en todo momento sabía que había llegado a Temendawí. Es como si, al haber conocido

¹⁷⁰ Esto choca con la idea inconcebible, según señalaba Vilaça citada anteriormente, de la incorporeidad. Invisibilidad sí, relacional y temporal, pero no incorporeidad. Y sin embargo, la mirada en sueños no necesita un cuerpo, lo abandona y se va por ahí, parece que sola e independiente del cuerpo, un cuerpo dormido y con los ojos cerrados. La mirada, por tanto, concibe la incorporeidad, lo que es paradójico porque siempre sale de un cuerpo. O bien, la mirada realmente es algo más que el puro físico corporal y el hecho de que estén cerrados los ojos no impide que se emita una mirada, es más, hay que picar la mirada (cerrar los ojos y volver a abrirlos) para viajar al mundo máwari.

la ciudad de tantos otros relatos de viajes, por fin la ve con sus propios ojos¹⁷¹ y enseguida la reconoce. Sabe que está en ella sin necesitar una confirmación de nadie. De hecho, en su relato no aparece la figura de ningún máwari. Se da por sentada su presencia que es, a la vez, la causa de su viaje. “Me llevó encanto pues”, es lo que se dice a sí mismo, y en esa aparente pasividad del sujeto se esconde, en esencia, un deseo contenido durante un largo tiempo y que por fin se ve realizado. El despertar suena casi a desilusión, “yo pensaba que estaba en Temendawí ya”, se ríe Loquiño tras comprobar que su cuerpo seguía en la orilla de Mavacal. En ese “ya” se adivina no solamente deseo, por fin cumplido, aunque sea en un lapso corto de tiempo, sino también y sobre todo la idea de algo que tarde o temprano llegará. La impaciencia del viajero que quiere llegar ya, cansado del largo trayecto. Un destino de viaje esperado, que nos espera, pero que una vez más vuelve a posponerse. La voz de Angelina, lavando la ropa desde el puerto de Mavacal –lugar terrenal, cotidiano, hartó conocido, cubierto de espuma de jabón y ropa mojada– termina por confirmar que la llegada a Temendawí sigue retrasándose, así como por hacer consciente a Loquiño de que su cuerpo sigue en la orilla, sufriendo la resaca. Unos segundos de duda antes de despertarse del todo: momentos de ambigüedad, en la que el cuerpo y todo el ser se encuentra suspendido en el vacío de la inconciencia: dónde estoy. “Estamos aquí en el puerto pues”, y con esas palabras de Angelina se acaba el viaje al mundo máwari. Se necesita de un máwari para ir (aunque sea solo la intuición de su presencia), de la misma manera que se precisa de una persona *propia* para volver. Alguien que confirme tu punto de vista, en un caso, y en el otro también. El viaje y el regreso como comprobación de tu propia identidad. En vez de recibir un sello en el pasaporte, recibes la mirada del otro que se posa en tu cuerpo. Recordemos que en el episodio inicial del mito contado por Filintro Rojas, el Aritu lucero cobraba cuerpo en el mismo instante en el que sentía el peso de una mirada posada encima. Recibir el peso de una mirada pues significa sentir tu cuerpo, disponer de un cuerpo, hacerte consciente del lugar que ocupas en el mundo, de manera muy literal. Esta confirmación del propio punto de vista por un semejante, por un congénere, es descrita también por Taylor (Taylor, 1996) y Minna Opas entre los Piro/Yine (Opas, 2014).

¹⁷¹ Uso a propósito esta frase, *con sus propios ojos*, aunque, como señalaba más arriba, en el contexto amazónico su uso sería fuera de lugar. Y es que, los ojos que dan la mirada, que determinan y posibilitan la perspectiva, nunca son de uno mismo. Propia es la mirada, siempre de uno mismo, siempre humana, pero el cuerpo con sus ojos, piernas, pelo y dientes, pertenece a los otros, a sus ojos y a sus miradas, es fruto de estas miradas de otros. Como Aritu, que empezó a percibir el peso de su cuerpo, o sea, ganó corporeidad solo cuando recibió la mirada del otro. y porque, sobre todo, el cuerpo es un producto social y colectivo, moldeado por el esfuerzo de los otros.

Una última razón a destacar que hace que este caso de Loquiño con el que he elegido comenzar las historias de viajes al mundo máwari no es del todo común y corriente, al tratarse, repito, de un chamán con poderes. Y es que normalmente esos viajes en sueños, estos encantamientos, por instantáneos que sean, suelen tener efectos dañinos para la salud corporal y anímica del viajante. Estados febriles. Parálisis de brazos y piernas. Dolores abdominales. Miradas huidizas. Tristeza, silencio y soledad. No fue éste el caso de Loquiño, quien se despertó y prosiguió con su vida sin notar ninguna secuela a destacar, más que los efectos de la borrachera del día anterior con su amigo Gonzalo.

Temendawí, de todas formas, ya no es lo que solía ser antes. Me es difícil decir si cuando mis anfitriones evidencian la diferencia entre el pasado y el presente, emiten también una valoración o juicio positivo o negativo. Este énfasis en que el pasado fue diferente se nota también en su forma de referirse a la época cauchera que vivieron sus padres y abuelos y con la que ellos cortan lazos: ya no se refieren a los criollos como patrón o “racional”, sino que exigen sus propios derechos. Esto es algo, no obstante, que hay que matizar mucho y que además varía dependiendo del interlocutor. Así pues, Nelson Yaparé, líder nato y fundador de Mavacal, habla de la lucha por los derechos indígenas, del orgullo étnico por oposición a la llamada vergüenza étnica y desarraigo de los idiomas indígenas en la que crecieron sus propios padres; pero las personas mayores como don Rafael o don Reymundo, recordando sus años jóvenes, todavía llamaban a los criollos “racionales”. Todo es distinto ahora, no es como antes, en la época de los padres y de los viejeros. Muchas veces, mientras me contaban historias de máwaris, mis interlocutores afirmaban que antes, en la época de los viejeros, los máwari se hacían más presentes, más notables, eran más bravos, había más de ellos. Ahorita en cambio ya han desaparecido, ya no se dejan ver. Y esa ausencia de máwaris a día de hoy –o la percepción de mis anfitriones de que existe esa ausencia, valga el oxímoron– también es explicada con el poco cuidado que le ponen hoy los jóvenes. Antes respetaban, ahorita no tanto. Pero repito, no puedo estar segura si expresan nostalgia o más bien alivio. No hay que olvidar que el máwari es el causante primero y principal de gran parte de las dolencias físicas y anímicas y que muchas veces provoca la muerte. El que remitan los efectos directos de su presencia, pues, podría no ser del todo algo negativo.

Antes, en la época de los viejeros, esa misma que se extiende desde los comienzos del mundo hasta el tiempo del finado del abuelo, Temendawí era famoso por sus toninas bravas, eran peligrosas, le podían dar corriente a uno, pero ya se perdieron. Ya quedan de las pequeñas, de esas que saltan junto a uno mientras se baña, pero no hacen nada. Esas son muchachas que van brincando alrededor de uno mientras está en el río. Pero ahora hay otro pueblo cerquita de Temendawí donde sigue habiendo toninas de las bravas.

Reymundo: Más pa'riba, más pa'riba se quedó uno, ese es otro pueblo, pegado encima de Temendawí. Allí sí está muy bravo todavía el encanto. A las cinco de la mañana dicen se escucha cómo canta el gallo, se ve la huella de gente así donde ellos caminan en la orilla del río, eso sí está asimismo todavía. En cambio allá en Temendawí no se ve más nada, pero así tanto dicen que ellos hacen oración, por eso dicen que se perdió, no se ve más caminar así esos dueños para nosotros, encantos, en cambio allá arriba se ve todavía, canta gallo...

M.V.: ¿Quién hace la oración, don Reymundo?

Reymundo: Esos viejeros, viejos que andan por ahí.¹⁷²

Lo que señalan estas palabras de Loquiño, a mi entender, es que a causa de los rezos de los *viejeros* –la palabra con la que se designa a los viejos que sabían, los viejos sabios– se fueron perdiendo los *encantos* y las toninas en Temendawí. Los dueños de los animales y de las aguas, que antes se dejaban ver caminar, es más, caminaban para la gente, ahora ya se han perdido. Ahora bien, esas oraciones abundantes a las que hace referencia Loquiño podrían ser un resultado de la evangelización que se propagó en el Noroeste Amazónico en la década de los cincuenta del siglo pasado. La Misión Nuevas Tribus con la misionera alemana Sofía Müller a la cabeza recorrió toda esa zona, evangelizando a la población, que se sintió rápidamente atraída por las predicaciones de la misionera¹⁷³. Muchos chamanes convertidos y convencidos tiraron al río sus herramientas de curación, cortando así con un pasado que los nuevos misioneros calificaban de diabólico¹⁷⁴. Podríamos pensar que estas oraciones que menciona Loquiño como causa de la desaparición de las toninas y los dueños en Temendawí son esas celebraciones continuas de la palabra, características del culto evangélico. Sin embargo, no hay que olvidar que en sus ceremonias de curación el chamán se sirve de rezos y oraciones, de soplos y humiaciones, para devolver el alma perdida del enfermo, normalmente trancada en algún pueblo por los dueños de los animales. Así pues, las continuas oraciones de un chamán bueno y poderoso también pueden haber llevado a la debilitación de la fuerza máwari y de su presencia, antes peligrosa y ahora ya no tanto, según las manifestaciones narrativas, que no la práctica empírica. En una ocasión Loquiño me contó que su propio hermano, Lebrando –un

¹⁷² Reymundo González, comunicación personal, 2010, Santa María de Mavacal

¹⁷³ Para más información consultar (Wright R. M., *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion: For Those Unborn*, 1998), (Wright & Hill, *History, Ritual, and Myth: Nineteenth-Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon*, 1986)

¹⁷⁴ En 2009 realicé una estancia de dos meses en el Alto Atacavi, donde las comunidades son formadas predominantemente por kurripakos evangélicos. Don Juan, de la comunidad de Paloma, de más de ochenta años, se acordaba de Sofía Müller a quien había conocido personalmente, y nunca quiso hacer ninguna alusión a su pasado no cristiano. Nadie de la comunidad nunca mencionó el nombre de ninguno de los personajes mitológicos –Kuwai– ya que éste, tras la evangelización, sabemos, fue asimilado como el Diablo.

brujo de gran prestigio y fama en la cuenca del Atabapo— había soplado el caño Caname para hacer que desapareciesen los encantos. De hecho, todo sucedió más o menos así, tal y como lo escuché de boca de Loquiño. El padre de ambos les fue preparando para la iniciación chamánica, de hecho los dos empezaron juntos el aprendizaje. Loquiño afirma que nunca pudo acabarlo debido a una enfermedad, causada por otro brujo, que su propio padre le curó. Pero su hermano Lebrando sí completó la iniciación. Pero después, muchos años después, otro brujo le robó sus poderes, su brujería, y Lebrando perdió su pequeña maraca, su herramienta de poder. A causa de esa pérdida de la maraca y de sus poderes, Lebrando fue víctima de un máwari¹⁷⁵. Se encontraba cortando fibra y el máwari hizo que sintiera dolor en el brazo. Le flechó, le jodió, añadía Loquiño. Flechar es el verbo con el que describen la acción dañina del máwari sobre el cuerpo humano, como ya adelantamos en el primer capítulo. Flechar es causar dolor, enfermar, introducir en el cuerpo elementos patógenos¹⁷⁶, o penetrar en general y también en el sentido sexual. Toda acción del máwari que acaba con síntomas entre los que está el dolor, la fiebre, o cualquier malestar corporal, significa que uno ha sido *flechado* por el máwari. Recordemos que con una flecha¹⁷⁷ se comparaba la serpiente Apitu en el episodio inicial del mito según los kurripakos. Una culebra, el avatar máwari por excelencia (junto con la tonina), que lanza flechas en los cuerpos de sus presas.

Reymundo: No se ve nada de pescado, María, antes había bastante pescado aquí por ese caño, pero ahorita ya no hay nada... Será porque lo brujearon, por allí por ese caño había bastante pescado, por Atabapo también, pero ahorita nada. Ese mi hermano mismo que lo dañó, [el máwari] lo jodió aquí en el brazo, el encanto lo jodió. [Él] lo rezó, lo rezó, lo rezó, después queman caraña con peramán¹⁷⁸, lo botó pal agua pa'llá donde el hueco, cccssshhhh, como un estruendo pa'bajo cuando entró. Por eso que se perdió ese pescado, lo dañó pues.

M. V.: ¿En qué piedra lo echó?

¹⁷⁵ He de decir que esta relación de causa y consecuencia la establezco yo mientras escribo estas líneas, en el deseo de ordenar y entender la lógica que existe entre estos dos momentos. Loquiño me contó los dos casos uno tras otro, pero no por ello mostró explícitamente una relación causal entre ellos. Por tanto, es del todo probable que el daño causado por el máwari no tuviera relación directa con la pérdida de los poderes de Lebrando.

¹⁷⁶ Realmente el máwari no introduce pelos de diablo ni piedrecitas ni nada. Esos son los daños y envenenamientos. El máwari penetra de forma más incorpórea quizás, salvo en los casos de embarazo, de los que hablaremos más adelante.

¹⁷⁷ Flechar es lanzar la mirada, hacer que el otro sienta el peso de la mirada encima

¹⁷⁸ El peramán es una especie de alquitrán con el que arreglan los fondos de los bongos y barcos. Negro y pegadizo.

Reymundo: Allá donde Conuba, aquella piedra que está atrás, en la punta, allí estaba casa de mi hermano cuando trabajaba fibra, allí fue cuando lo jodió primero el encanto. Lo flechó será, le duele por dentro, no podía moverlo. Por eso que dañó el caño, ese encanto que está allí, jejeje.

Vemos que a la vez que el máwari a día de hoy ha ido desapareciendo, lo mismo ha pasado con los peces, antes abundantes en el caño Caname. Hoy en día, según Loquiño, escasean, se han perdido los peces y sus dueños se han ido. Tuvimos esa conversación a mediados de abril de 2010, por tanto en los comienzos avanzados de la época de lluvias cuando el caño Caname se vuelve caudaloso, las aguas suben de nivel, el presidente Conuba y su municipio entero desaparecen bajo el espejo rojizo de la superficie. La pesca se hace más difícil y hay días de escasez. Sin embargo, esos recuerdos de días pasados caracterizados por la abundancia – frecuentes en mis anfitriones–, creo que no se deben tanto a la fluctuación estacional del río, como a la sensación más generalizada entre los mayores de que los jóvenes de hoy ya no respetan tanto como antes. No respetan los tabúes que rigen las relaciones con los máwari, y eso hace que o bien los máwari vayan desapareciendo, o bien, que sus efectos sobre la salud corpórea y anímica sean menos evidentes. De todas formas, de las palabras de Loquiño llama la atención que esta escasez de pescado o la ausencia de máwari en el caño, es percibida como prueba del poder de Lebrando. Siendo brujo poderoso, ha conseguido hacer que desaparezcan del caño los máwaris, que se pierdan. Les ha ahuyentado con caraña, echándola dentro de uno de los agujeros, de esos mismos que sirven de túneles u ombligos que conectan un mundo con otro.

De la importancia de esos agujeros que conectan, parece que literalmente, los distintos niveles del mundo, ya hablé en el primer capítulo. En general, es a través de esos huecos, situados en distintas piedras máwari, por donde los chamanes establecen contacto con el mundo de las aguas. Agujeros por donde los chamanes introducen sustancias con las que dañar o ahuyentar a los seres que allí viven. En breve veremos otro de esos agujeros, en la piedra de Zamuro en Puerto Ayacucho.

Pero, ¿por qué fue necesaria esa represalia que hizo que aminorara la presencia de dueños en el caño Caname, según la percepción de Loquiño? ¿Qué pasó exactamente entre Lebrando y el máwari que lo flechó? El dolor fuerte en el brazo es el síntoma. ¿Y la causa?

Viajes y visitas

Una noche Lebrando tuvo un sueño. Su mujer lo llevó a Temendawí, en carro, de allí regresaron hacia el río Guaviare y a eso de las cinco de la madrugada volvieron otra vez a su casa, cerca de Conuba. Pero no era su mujer, era una máwari. Ella estuvo con él la noche entera, cargándolo, llevándolo de paseo. En carro. No le hizo nada más. Luego vinieron los

dolores en el brazo¹⁷⁹, y Lebrando supo que era el máwari que lo había flechado. Por eso dañó el caño. El caso de Lebrando, sin embargo, se distingue de la mayoría de encantamientos en cuanto al desarrollo posterior al sueño. Tratándose de un chamán, vemos que no solo se percató enseguida de que se trataba de una máwari que no de su propia mujer, sino que pudo tomar medidas para protegerse en el futuro. Unas medidas que iban dirigidas no a la sintomatología sino a la causa primera¹⁸⁰. Un paréntesis. Veremos en breve en el capítulo siguiente, dedicado a la vida y milagros de Loquiño, que hay dos principales tipos de chamanes: unos que soplan y otros que chupan. Los trabajos de los primeros están dirigidos a aliviar los síntomas en el cuerpo del afectado: disminuir el dolor o la fiebre, etc. Lo hacen mediante soplo de tabaco o *humiación* con *caraña*, *catamajaca* y otras resinas medicinales, cuyo humo y sobre todo olor alivian las dolencias, a la vez que ahuyentan el máwari que lo ha provocado. Los brujos que chupan, en cambio, se dedican a erradicar la causa de las dolencias. Sacando del cuerpo del paciente el elemento patógeno –chupándolo con la boca y escupiéndolo en forma de pelo de diablo, una piedrecita etc. – visibilizan la enfermedad, poniéndole un cuerpo, a la vez que la eliminan del cuerpo del paciente. Por un lado sacan la enfermedad, igual que sacan una amante del río. Por otro lado, soplan caraña para aliviar el dolor, igual que soplan caraña en el agujero del río para dañar al máwari. O sea, se ve confirmada su ambigüedad, por un lado. Ambigüedad porque el aliento que exhalan puede curar o dañar. Pero por otro lado, tenemos una oposición entre introducir o extraer y sacar. Se introduce un veneno, un daño: en el cuerpo de la víctima o bien en el río, en la roca, en el cuerpo del mundo máwari. Se produce el daño. Los síntomas son: fiebre, dolor, o ausencia de los máwari, ya no trajinan por ahí para nosotros (estarían enfermos en casa, adoloridos sus cuerpos)¹⁸¹. Por otro lado, se extrae el daño, un cuerpo, o una amante del río, una muchacha, una tonina. Esa misma tonina que en primer lugar fue introducida allí en el río por *nuestro dios*. Yo saqué pa mí una muchacha, suelen decir mis anfitriones. Recuerda este momento de introducir y extraer (de las aguas del río y del cuerpo humano) al momento mitológico cuando

¹⁷⁹ Vemos, pues, que el poder del chamán no implica necesariamente inmunidad a los efectos que produce el encuentro con una máwari, como vimos en cambio que fue el caso de Loquiño.

¹⁸⁰ Es como si al picarte una avispa, en vez de aliviar el dolor de la picadura, no solo matas la avispa concreta sino que te vas y destruyes la colmena entera.

¹⁸¹ En una de las narraciones sobre Temendawí, recogida por Hill (2009) el héroe que visita la ciudad dorada de los Yópinai es llevado hasta un hospital en el que se encuentra con mucha gente enferma y herida: algunos tenían dolores de muelas provocados por astillas afiladas clavadas en sus gargantas; uno de los pacientes tenía un anzuelo clavado en el labio etc. (pp.143-4) Una imagen muy ilustrativa del dolor que la propia gente causa en la otra gente, en los habitantes de Temendawí.

el hueso fue introducido en las aguas, para que luego su futura mamá lo extrajese para darle vida.

Pero por otro lado este encantamiento de Lebrando por una mujer máwari es representativo quizás de la mayoría de los encuentros entre gente y máwari, en lo que a la forma se refiere. Suelen producirse en sueños. El máwari –o la máwari, ya que suelen aparecerse como seres seductores del sexo opuesto– vienen aparentando ser alguien conocido, en este caso fue la propia mujer de Lebrando, aunque normalmente es la cuñada, la tía o algún otro familiar o conocido. Te invita a pasear y antes de que te des cuenta, ya te ha llevado a su mundo. Pero durante esos primeros encuentros, los máwari no suelen hacer nada más que pasear, *cargarte* por ahí. Te llevan de paseo, te muestran la ciudad, te llevan a escuchar música. Te cuidan, te compran zarcillos (pendientes) y ropa bonita. Y luego te acompañan de vuelta a casa. Una primera cita pequeño-burguesa del todo convencional, diríase. Un máwari atento y amable, buen anfitrión que hace todo lo posible para que estés a gusto con él en su ciudad. Te pasea por su ciudad en una especie de viaje de pulseras todo incluido. Y terminas encontrándote tan a gusto, que quieres volver.

Hábil seductor, el máwari desea atraer al hombre, ganárselo, alejarlo de los suyos, sacarlo de su territorio y llevarlo a su mundo. Lo hace desear cosas lejanas, inalcanzables: un otro mundo, lleno de bailes y diversión, una otra mujer. Normalmente el máwari viene en sueños, en la soledad y la oscuridad de la noche. El máwari sabe disfrazarse y engañar, es el gran impostor, se hace pasar por otro, por alguien conocido. Sabe entrar en los sueños y hacerse olvidar en la mañana, una vez sembrado el deseo hacia algo lejano e inalcanzable. Luego se esconde y espera el momento oportuno para llevarse al hombre, para encantarlo. La persona que sueña con el máwari se vuelve triste y callada, suele sentarse en soledad a contemplar el río: “se ha encantado”. Este encantamiento repercute directamente en la salud, provocando fiebres altas, dolores de cuerpo o debilidad general, haciendo que el amante literalmente se enferme de amor. Parálisis de brazos y piernas. Dolores abdominales. Miradas huidizas. Estados febriles. Para conseguir su objetivo el máwari se vale de todo: acecha al hombre, espera que se vaya solo por el bosque o salga a pescar, se le acerca y lo engatusa, se mete en sus sueños para amarlo y dejarse amar, lo encanta, lo seduce. A las mujeres las hace suyas, las deja embarazadas, las lleva a vivir con su familia. Es peligroso el máwari, y tentador.

Ahora bien, este caso de Lebrando, llevado por una mujer máwari que se le apareció como su propia mujer, no es, claro está, el único caso de encuentros entre mujeres máwari que se llevan a los hombres a su mundo. De hecho, Lebrando no solo se negó a volver otra vez a Temendawí sino que se vengó por ese viaje forzado al que le sometió la impostora que se hacía pasar por su mujer. Pero a diferencia de Lebrando, muchos son los hombres (o mujeres)

que sí se dejan llevar por sus anfitriones máwari y regresan más veces a su mundo. Las dos historias que siguen podrían considerarse en muchos aspectos modélicas en el desarrollo de las relaciones entre hombres mayores y muchachas máwari. Ambas (igual que la historia de Lebrando) me fueron contadas por Loquiño, amigo de los dos protagonistas de las historias, Víctor y Evaristo. A diferencia de Lebrando, quien seguía con vida cuando escuché su historia de boca de su hermano Loquiño, Víctor y Evaristo ya llevaban tiempo viviendo en el mundo máwari por la época cuando supe sus historias.

Víctor Yacare, hombre warekena del río Guainía, soñaba noche tras noche con una *máwari*, una tonina del río. De noche ella iba a sus sueños a hacerle el amor, mientras que de día le esperaba en el río para acompañarle mientras pescaba. Víctor estaba casado con Cristina, tenía siete hijos y más de veinte nietos, pero un día se marchó. Sentado en su silla y rodeado por toda la familia, de repente se desplomó en el suelo. Su espíritu, llevado por la tonina, atravesó un agujero en la piedra cercana y nadó veinte metros de profundidad. Llegó al otro lado ahogado, sin aire. Le despertaron con remedio. Todavía vive allí debajo, junto a su enamorada.

A Víctor lo miró una mujer por allí donde estaba pescando, una mujer por aquí, donde él estaba pescando. “Hmm, yo dije, ese lo va a llevar ese encanto que está allí, ese arrecho [bravo], yo dije, ese lo va a llevar él, si nadie sabe curar él ese lo va a llevar”. Asimismo como yo dije, allí estaba todavía será, allí estaba todavía será, todavía no sé cuántos días nomás, allí sí llegó la jeva [novia] de él, lo llevó ese espíritu de él así completo, allí estaba todavía sentado, de allí mismo se volteó, cayó, tup, muertico, muerto, muerto. “Hmm”, yo dije. Después me contaron esos compañeros míos: “ese lo llevaron su espíritu, ese que estaba sentado allí lo miras, ese no tiene más espíritu”. Yo dije pa mí hmmm, yo dije verdad mismo será. Allí dice un huequito atrás de esa piedra grande en Puerto Ayacucho, esa piedra de Zamuro que llaman, allí dice se fue será con él, por el huequito, veinte metros de hondura, no aguanta respiración, cuando sale dice pa’llá se privó dice, sale dice pa’llá muertito, pero pa’llá ya, pa otro piso ya, allí dice ellos le dieron remedio, se desprivó otra vez, ese se paró ya otra vez, pero no sabe dice de dónde que viene, nada¹⁸². Eso lo hablé con él, ese su foto aquí en Atabapo, yo hablé con él: “si fuera que tú bajas esa vez, Loco —él dijo pa mí—, yo no había pasado malo —yo creo—, no, si fuera lo curo a Usted —yo le dije—”. Lo que pasa es que yo no baja esa vez, yo estaba aquí mismo... si fuera que yo bajo de aquí, uf, no le pasa nada... Una tonina mismo que lo llevó... (Reymundo González, comunicación personal, 2010)

Vayamos por partes. En primer lugar, la información de la que dispone Loquiño en gran medida se debe a sus poderes de comunicarse con otros seres de otros pisos del mundo —

¹⁸² Igual que al venir aquí, el bebé recién nacido, según veremos, no sabe de dónde viene, por eso hay que producir la persona: hacerla saber dónde está, de dónde viene

entre ellos el ya finado de Víctor, quien, habiendo muerto, ya no forma parte de este mundo—, a quienes él llama *esos compañeros míos*. Son, podríamos decir, ayudantes suyos que le proporcionan información de lo que está ocurriendo en el otro mundo, ese mismo que Loquiño llama otro piso (a veces lo llama otro planeta), o son los que le explican cómo se ha producido ese secuestro del espíritu de alguno de sus conocidos. El propio Víctor, a través de una foto, una imagen suya (lo que queda de él tras su muerte), es quien explica a su amigo Loquiño, desde el otro piso veinte metros bajo tierra, cómo ha vuelto a la vida una vez habiendo alcanzado ese otro piso. Hablar con los habitantes de otros pisos, el de abajo y el de arriba, es uno de los poderes principales que posee Loquiño. En el próximo capítulo me ocuparé en detalle de estas capacidades suyas de comunicarse con otros cielos y mundos. De momento lo que me interesa señalar es que obtuvo esta información a posteriori, una vez hubiera muerto su conocido Víctor.

Lo que saco en claro del relato de Loquiño, pues, es que mientras Víctor se encontraba solo y pescando, recibió la mirada de una muchacha, una tonina. De ahí parece que empezó a enfermar, pero nadie pudo curarle. Loquiño se encontraba en aquel entonces en la comunidad, mientras que Víctor estaba en la ciudad, en Puerto Ayacucho. Ese momento en el que la máwari posa su mirada encima de Víctor (*le miró una mujer*) es el desencadenante de todo el proceso siguiente que acaba finalmente en la muerte de Víctor. Este precisamente es el momento (uno de ellos) en los que el máwari *flecha* a la persona. Lo llamativo es que la historia de Víctor con la muchacha máwari comienza en el momento en el que ella le mira a él. Lo que no sabemos es si él supo mirarla a ella en ese preciso instante o fue apenas más tarde cuando ella se le apareció, o sea, cuando se hizo visible para él. Posiblemente Víctor no se percatase de la mirada de esta mujer en aquel momento, aunque a posteriori y de forma detectivesca, el instante inicial es identificado (algo, por cierto muy característico de la forma de esclarecer las causas de enfermedades de todo tipo. Una vez se sepa el tipo de enfermedad: susto, envidia, máwari, empieza a buscarse en el pasado aquel momento que corresponde al diagnóstico del chamán. Y siempre es encontrado, siempre a posteriori). Si Víctor fue consciente de la mirada de la muchacha en aquel preciso instante o no, o dicho de otro modo: si pudo devolvérsela o no, no es una cuestión que marcará una gran diferencia en el desarrollo posterior de la relación que se establece entre ambos. Aquí, en el presupuesto de la inconciencia de quien ha sido flechado, se esconde su vulnerabilidad. Uno nunca puede estar seguro si ha recibido el primer flechazo de la mirada de un/a máwari. Pero su cuerpo sí lo sabe. A partir de ese momento Víctor empezó poco a poco a enfermar. Seguía en la tierra, entre sus hijos y mujer, pero ya estaba siendo llevado por su amante tonina. Este proceso, a nivel sintomático, se traduce en malestar corporal, padecimiento físico, fiebre. Y es que no es

fácil adoptar la perspectiva de la otra mirada, el punto de vista de su amante. Porque es precisamente lo que estaba ocurriéndole a Víctor: tras haber sido mirado por la mujer máwari Víctor fue adoptando su mirada, la de ella: una mirada que le iba a permitir por fin ver a su amante. Es por eso que ella por fin se le apareció, o lo que es lo mismo: por fin él supo mirarla. Ella salió de la invisibilidad y se le apareció. No puedo dejar de trazar paralelismo con aquella primera mirada que se posa encima de la culebra mitológica Apitu y hace visible su cola de fuego. El peso de la mirada del otro visibiliza el cuerpo, lo hace ser consciente de su propio peso, de su presencia en el mundo, lo saca de la invisibilidad. Víctor fue enfermando, y ese cuerpo suyo adolorido y convaleciente es el cuerpo que lleva el peso de una mirada. Un cuerpo hecho visible para otra mirada perteneciente a otra realidad/cielo, es un cuerpo que enferma, que sufre. Un cuerpo que enferma es un cuerpo que se está haciendo visible para otras miradas. Sentirse mirado por el otro, ser flechado con la mirada, significa que ya no eres invisible para ellos. Y es que podemos pensar que este proceso es recíproco y mutuo. Mientras el máwari y el hombre permanecen mutuamente en la invisibilidad el uno para el otro, nadie está enfermando. Permanecer invisible para el otro significa, como ya comenté más arriba, permanecer dentro de la propia perspectiva. Se perciben, pero no se ven. Pero una vez lanzada la mirada, los cuerpos salen de la invisibilidad, cobran peso, enferman. Y esta mirada es demandante, necesita de un interlocutor, ya que mirar irremediabilmente hace que el otro sienta y perciba en su cuerpo (con dolores corporales al principio) el peso de esta mirada. Es duro pues llevar el peso de la mirada del otro, te hace enfermar.

Evaristo, un señor kurripako de la comunidad de Chaquita, estuvo soñando meses seguidos que hacía el amor con una tonina que se le aparecía como la mujer de su hermano. Largas noches de pasión y de amor prohibido. Un día ella por fin se lo llevó. Evaristo dejó a una viuda, quien no tardó en volver a casarse. Él por su parte vive con su nueva mujer y tres hijas debajo de una de las piedras grandes por el caño Caname, en la boca del Atabapo. Emerge, a veces, para charlar con su viejo amigo Loquiño. Aquí viene la historia, tal y como la escuché de boca de Loquiño, quien a su vez la escuchó de Evaristo cuando éste emergió a la superficie del río, allí en la boca del Caname, al ladito de Conuba, esa piedra que parece una culebra. Allí se encontraba Loquiño cavando lombrices para pescar:

Aquí en Cacahual, el finado Antonio Evaristo que llaman, este lo llevó máwari, primero dice soñaba con una mujer, soñaba con una mujer, soñaba con una mujer, toda la noche, después, con tiempo, ya el otro día apareció pa él, así de día ya, cuando fue a cortar ese fibra, trabajando fibra. Apareció esa mujer que soñó, pero la miró y dice que era la mujer del hermano de él, de su hermano Lelo. Lo miró así pues. Yo venía detrás de ti, que dijo ella pa aquel finado Antonio, yo vine tras de ti que le dijo, la miró dice y era la mujer del hermano de él, pero no, ese será una tonina. Después dice ella

llegó a parar junto de mí, Loco, junto de mí, dice, me estaba contando cuando estaba bueno todavía, cuando empezó pa él se enfermó ya. Cuando yo la miro así ella no es como mujer propio, de nosotros pues, ahí yo me asusté, Loco, me dijo pa mí el finado cuando estaba bueno todavía. Él decía tiene su vestido me dijo, ese finado Antonio carajo me dijo, cuando llegó a parar así junto de mí, él dijo, yo lo pelé ese vestido así pa'rriba¹⁸³, él dijo, yo miré y no tiene ombligo, ese no es gente, no es mujer propio, pero eso lo va llevando ya. Hmm, de allí ya sí ya lo va llevando él pues, se enfermó ya, se enfermó ya, se enfermó ya, tiene fiebre, tiene fiebre... Lo hizo ella renco, lo duele de un lado así, renco ya, él no pudo más caminar así bueno, se paralizó, así lo hizo morir. Y ella lo quiere pa su marido ya, ella lo llevó, allí está pa'llí pa'bajito en Conuba, allí es donde viven ahora, aquí en la boca de ese Caname, allí que está viviendo ahorita aquel finado Antonio Evaristo, allí abajo pa otro planeta, no digo, él tiene ya dice tres hijos con aquella máwari... Ese arrecho ese encanto... Cuando se lo quiere llevar a uno, eso uno soñando con una mujer toda la noche, toda la noche, ya que lo está jodiendo uno, lo va llevando a uno mejor dicho. De aquí uno muere, pero uno se va pa'llá enterito, pa'llá pa casa de ellos mejor dicho. Está muerto, lo enterró, pero su espíritu se fue con encanto pues. (Reymundo González, comunicación personal, 2010).

La historia de Evaristo, a diferencia de la de Víctor, comienza con encuentros en sueños. Soñar con una mujer para mis anfitriones significa tener sueños eróticos, e incluso mantener relaciones sexuales con ella. Son frecuentes estas visitas nocturnas de las mujeres máwari que intentan así seducir a los hombres y llevárselos a su mundo. Normalmente los quieren para maridos (o fingen tenerlos ya de maridos personalizándose en la propia mujer, como le pasó a Lebrando). La cuestión es que prácticamente en todos los casos de relaciones amorosas mantenidas entre máwaris y propia gente, si son llevadas a cabo, el objetivo es formar nueva familia en el mundo máwari, crear nuevas relaciones sociales. Esto se introduce dentro de lo que señala Vilaça para los wari, que la predación es una forma efectiva de crear parientes (Vilaça, 2002:59), o incluso que la finalidad de la predación es convertir al otro en pariente (Vilaça, 2016:64). Tanto Víctor como Evaristo terminaron formando familias con sus nuevas mujeres máwari, se casaron con ellas, cuenta Loquiño, tuvieron hijos. Evaristo vive en el municipio máwari de Conuba, reflatando a veces para charlar con Loquiño. Parece pues que este ímpetu predador de los máwari, dispuestos a secuestrar los espíritus de las gentes, es causado por una razón social, por un deseo de asentarse y formar familia. Leído una vez más a través del perspectivismo, lo que el hombre ve o entiende como deseo predador del máwari hacia uno mismo, el máwari por su parte lo entiende como deseo de formar una familia, de establecer vínculos sociales, sexuales, afectivos. La pregunta lógica que surge es si es válida

¹⁸³ En otra ocasión, contándome la misma historia de Evaristo, Loquiño dijo que era la mujer quien, al llegar junto a Evaristo, había dejado su vestido. Sea como sea, en ambos casos la mujer se quedó desnuda a su lado y permitió a Evaristo comprobar que no tenía ombligo.

esta misma predación al revés: si el hombre busca crear vínculos sociales con el máwari que éste a su vez interprete como predación. La respuesta es un sí, alto y claro. Ya veremos casos concretos en el tercer capítulo de esta Parte. Predación en cuyo origen están las ganas de vivir bien, en familia y sociedad¹⁸⁴.

Así pues, la predación –o seducción– del máwari hacia Evaristo pasa, una vez más, por un padecimiento corporal, durante el cual Evaristo se queda cojo (“lo hizo renco ella”), se pone enfermo y finalmente muere. Es interesante que en las dos historias, contadas a posteriori, ambos protagonistas conocían, a la hora de morir y de ser llevados definitivamente por su amante, la esencia de las mujeres con quienes mantenían relación. Evaristo pudo comprobar con sus propios ojos¹⁸⁵ que el cuerpo de la mujer con quien soñaba, a pesar de aparentar ser un cuerpo humano, conocido, familiar (el de su cuñada) era, realmente, un cuerpo de tonina. La prueba de ello es la falta de ombligo. Es la única diferencia corporal entre un cuerpo de gente propia, un cuerpo de persona arawak viva, y un cuerpo de gente máwari, que por mucho que se parezca, no es así *de nosotros*. Y es que los máwaris son gente *como* nosotros, pero sus cuerpos no son *de nosotros*, afirman mis anfitriones. Un cuerpo sin ombligo no es un cuerpo nuestro.

Es muy interesante esta falta de ombligo de los máwari. Es una especie de pasaporte de identidad. Para la propia persona prácticamente la única forma de averiguar qué tipo de persona tiene delante, es mirarle el ombligo. Por eso Evaristo levantó el vestido de la mujer que se sentó a su lado. Una mujer que se parecía a su cuñada, pero que no tenía ombligo. Comprobar la ausencia del ombligo significa salir de dudas, acabar con la equivocación que se ha instalado desde el inicio. Descubrir la impostura. Y es que la equivocación inicial expresada en la falsa creencia de que tienes delante a una persona propia es lo que determina el inicio exitoso de una relación con máwaris. Porque parece que para que en primer lugar se dé el inicio de una relación con una amante máwari, uno tiene que creer que se trata de una mujer propia. Todas las historias de encuentros describen que los primeros contactos, sea en sueños o en cuerpo despierto, se basan en esta equivocación: alguien se veía así como un conocido, y es por ello por lo que el hombre (o la mujer) elige seguir su camino, se deja llevar¹⁸⁶. Una táctica predatoria –diríase-, la del máwari, al hacerse pasar por una persona. Una impostura.

¹⁸⁴ Ver (Overing & Passes, 2000)

¹⁸⁵ Esa forma de verificación visual, a través de la mirada, que viene a ser la única para comprobar si se trata de una máwari o no, tiene evidentemente sus trucos

¹⁸⁶ De la importancia de la equivocación hablan Vilaça y Viveiros. La equivocación, señala Vilaça, es central en el pensamiento Wari y en su entendimiento del mundo. La equivocación no como un malentendido surgido de la incompreensión de una de las partes, sino como un concepto en sí que define una forma de conocimiento, intrínseco a las ontologías perspectivistas (Vilaça, 2016:22)

La ausencia de ombligo es explicada por Omar González como una desvinculación del mundo terrestre (González Nájuez, 1980). Una desvinculación, podría añadir, que se produjo en el momento en que los máwaris fueron devueltos a las aguas, convirtiéndose en culebras de agua: unos seres sin ombligo. Ausencia de ombligo como desvinculación de un mundo terrestre, por otro lado, lleno de ombligos. Los agujeros en las piedras que unen, como canales de nacimiento, el mundo terrestre con el de las aguas. Esos mismos agujeros por donde los máwari se llevan a las personas al mundo situado unos veinte metros más abajo. Recordemos también el ombligo primigenio, Jípana, que es a la vez la vulva del mundo, de donde nacen todas las gentes. Tiradas de los pelos y sentadas a secarse encima de la piedra, mientras que otras fueron devueltas al mundo de las aguas a través de ese mismo ombligo-vulva. Pensando en el ombligo del mundo Jípana como en una apertura de nacimiento, la vulva cósmica, podemos ver con claridad que el acto de devolver a las gentes a las aguas, volviendo a introducirlas a través de este mismo agujero, es también un acto de fecundación¹⁸⁷. Se les botó al agua para que hicieran sus casas, dando vida a un mundo nuevo. Unos seres sin ombligo que nacieron a través del ombligo del mundo y que a día de hoy utilizan estos mismos agujeros-ombligos terrestres para comunicarse con este mundo, o sea, ellos mismos hacen de ombligo que une ambos mundos¹⁸⁸.

Así pues, por un lado, los máwari no tienen ombligo. Por otro lado, el ombligo es también vulva. Comprobar si una máwari tiene ombligo, por tanto, podría ser un acto sexual. Y es que si un hombre llega a ver que una mujer no tiene ombligo/vulva es porque se encuentra en una relación sexual, carnal, con ella. Ha entrado en contacto íntimo con un cuerpo que sin esta cercanía se ve así normal, como nosotros. Establecer la ausencia de un ombligo, por tanto, significa mantener relaciones íntimas y cercanas con una máwari. Significa, literalmente, estar cerca de un cuerpo de tonina. Evaristo le dijo a su amigo Loquiño que la mujer se sentó a su lado, la tuvo al ladito, cerquita de él. Y levantó su falda para comprobar que no tenía ombligo. Un acto íntimo.

Esta connotación sexual del ombligo sin embargo no viene determinada solo por el lado de la propia gente. Al revés. El ombligo de las personas humanas es un órgano sexual para los máwari. Estos pueden dejar preñadas a las mujeres a través del ombligo, según señalan múltiples narraciones. Uno de los tabúes más rígidos son los baños en el río durante los cuales las muchachas pueden quedar preñadas del máwari a través del ombligo. Esto significa que lo que la propia gente ve como ombligo, el máwari lo ve como vulva. Una concepción que nos

¹⁸⁷ Un acto de fecundación como lo fue el momento en el que el hueso fue tirado al río, según comenté en el primer capítulo de este trabajo.

¹⁸⁸ Omar González llama a los máwari agentes onfálicos (González Nájuez, Mitología Guarequena, 1980).

devuelve a los relatos mitológicos del ombligo del mundo asociado a una vulva. El ombligo de la propia persona, pues, para el máwari es la vulva a través de la cual este puede penetrar a la mujer, dejarla embarazada.

Si admitiésemos pues que lo que es ombligo para la gente es vulva para el máwari, la afirmación que el máwari no tiene ombligo, significaría que se trata de unos seres sin vagina. Imaginar una mujer sin vagina significa pensar inmediatamente en el personaje mitológico que no tenía vagina. La primera mujer, Ámarru, la madre de Kuwai, tenía un cuerpo cerrado, sin órgano sexual. Kuwai estaba creciendo dentro, en ese espacio sin salida, hasta que Iñapiríkuli mandó al pez mataguaro (*Crenicichla sp.* o mataguaro rojo del Atabapo) que abriese a Ámarru. La apertura de su cuerpo significó la apertura del nuevo mundo, el mundo de Kuwai. Bien sabemos que él nació con un cuerpo lleno de agujeros. De un cuerpo cerrado, sin vagina /ombligo, nació un cuerpo extremadamente abierto, lleno de ombligos: pequeño agujeros cubiertos de pelo.

Entonces podría concluir que el máwari por un lado representa un cuerpo cerrado, sin abertura de nacimiento (ya que tanto la vagina como el ombligo son las aberturas corporales que se relacionan con el nacimiento, con la vida nueva). Pero por otro lado, el propio máwari representa esta unión, ese cordón umbilical entre un mundo y otro, ya que es quien realiza los viajes entre las aguas y la tierra, transitando los túneles, estableciendo una y otra vez las conexiones entre mundos y gentes distintos. Es, el máwari, la propia conexión entre ambos mundos, es en sí un ombligo. Carente de ombligo, lo que le sitúa en palabras de González Nández en una posición de desconexión con el mundo terrestre, su propia agencia y actividad le convierten en una vía de conexión. El cuerpo cerrado del máwari es la abertura que une las aguas y la tierra.

Estas dos historias anteriormente referidas son ejemplos modélicos de una gran parte de las historias de amor entre máwaris y propia gente. Lo común entre ellas es que se trata de dos varones de edad avanzada que mantuvieron relaciones de amor, en sueños, con muchachas jóvenes y hermosas. No compartieron sus sueños con nadie de su entorno, no hicieron pública la relación que mantenían. Es importante señalar que a pesar de que Evaristo comentó con su amigo que levantó la falda de su supuesta cuñada para comprobar que no tenía ombligo (o que fue ella misma quien se la quitó), realmente no contó el proceso de sus visitas en sueños. Lo que contó fue el encuentro en cuerpo, en estado despierto, cuando la amante ya se le había hecho visible con un cuerpo presente, tras haber llevado un tiempo visitándole en sueños. Además, como acabo de señalar, esta misma escena contada por Evaristo creo que es, a la vez, la descripción de una escena sexual. Un acto sexual consumado, aunque se hiciese público a posteriori, es difícil que acabe en otro desenlace distinto a la

muerte del amante terrestre. Entre los Wari la consumación de un matrimonio entre el chamán y una mujer animal a través del sexo conlleva a la muerte del cuerpo del chamán (Vilaça, 2016:65). También entre los Piro/Yine de la Amazonía peruana las relaciones sexuales con seres no humanos son interpretadas por Opas como motor de la traducción definitiva de perspectiva (Opas, 2008)¹⁸⁹. Esta traducción de perspectivas, que se materializa en la muerte del cuerpo y en la mudanza definitiva del espíritu al otro mundo, equivale al momento en el que el ser humano adopta la perspectiva máwari, formando familias con ellos, en su mundo. Compartiendo su perspectiva.

Tenemos pues dos casos de muertes que a la vez significan nacimientos a una vida nueva. Las aguas y su mundo, por un lado, son el espacio de la muerte, ya que allí se dirigen los espíritus de la gente que muere, hasta allí son devueltos los huesos de las presas. Pero a la vez, esas mismas aguas, son las que originan una vida nueva, unas nuevas relaciones sociales y lazos familiares.

Así pues, Víctor y Evaristo, al consumir su relación con las amantes máwari, terminaron compartiendo las perspectivas de ellas: formaron familias en el mundo subacuático y Evaristo vive en la piedra de Conuba, que él ya no ve como piedra sino como su casa. Este cambio de perspectiva y por tanto de capa de realidad o piso de universo, ya que como comenté vienen a significar lo mismo, llevó irremediablemente a la ruptura de las relaciones sociales y familiares que mantenían ambos señores en la tierra y estas fueron sustituidas por otras, nuevas. Evaristo formó una nueva familia, tuvo hijos y sigue viviendo en el municipio de Conuba. Víctor también abandonó a su mujer y a sus hijos para formar una nueva familia con su amante máwari. Usó el agujero de la piedra de Zamuro como carretera para llegar allí abajo, a unos veinte metros. Y a pesar de que su cuerpo se quedó tumbado en el suelo de la cocina de doña Ermenegilda, su espíritu fue despertado con remedio. Nació al mundo máwari¹⁹⁰.

Una parada necesaria. Mis anfitriones utilizan principalmente dos verbos castellanos para referirse a las apariciones de máwari en este mundo terrestre. *Salir*, cuando se trata de un encuentro en el río, en el monte, cuando ven de repente a lo lejos, sentada en una piedra a una muchacha. “Me salió una muchacha”, “Le salió una persona”, son las frases más utilizadas que inician las historias de encuentros entre personas propias y personas máwari. El otro verbo, que indica intención por parte del hombre, es *sacar*. A menudo mis compañeros expresan sus deseos de sacar a una amante del río para disfrutarla. “Voy a sacar pa mí una

¹⁸⁹ En Vilaça 2016:261, nota 23

¹⁹⁰ Veremos que el trato de “despertar” con remedio a los bebés recién nacidos a este mundo, soplándoles humo por los ombligos, es similar al que reciben las personas que “nacen” al mundo máwari.

muchacha, una conubera”, es una frase bien frecuente. Se trata de verbos que implican la idea de extraer algo de algún sitio cerrado, y evidentemente, recordamos las referencias mitológicas a los espacios cerrado y abierto, a los contenedores varios de los que seguidamente salían los hermanos Iñapirrikuli, por ejemplo. Sacar, por otra parte, nos devuelve al génesis de los arawak: se les sacó del ombligo/vulva de la roca, tirándoles de los pelos. Salir y sacar, por tanto en este contexto forman parte del grupo semántico del verbo nacer. Los máwari, cuando salen a esta tierra Jípana o cuando son sacados por los hombres, nacen a una nueva vida entre los hombres. Salen aquí en este mundo a medida que sus cuerpos salen de la invisibilidad en la que se mantenían. Se hacen visibles al ojo humano. Salir del propio mundo y nacer al mundo del otro significa, pues, salir de la invisibilidad y entrar en el campo visual del otro, entrar en su perspectiva. Podría trazarse paralelo entre este entrar y salir de la perspectiva humana o de su campo de visión con la idea de la humanidad como posición en vez de un atributo fijo, según señala Vilaça (2016:20). Ahora bien, aquí hay que hacer un breve paréntesis ya que esta invisibilidad del máwari no se acaba cuando este adopta un cuerpo así como el de la propia gente. Más bien al revés. Cuando los máwari eligen salir al mundo terrenal con cuerpos humanos es prácticamente imposible distinguirlos a primera vista de la propia gente. Pueden adoptar cualquier apariencia, incluso hacerse pasar por un familiar. Son los impostores por excelencia. Se ven así como gente normal, gente como nosotros, insisten mis compañeros, llevando así prácticamente a nula la distancia que los separa de los que serían sus “otros” por excelencia. La mirada como herramienta de verificación de la humanidad del máwari, de su posición en el mundo, no es suficiente para dar la seguridad del hombre arawak. Y aun así es la única herramienta de la que dispone en un encuentro inicial. Los máwari se muestran ocultándose en cuerpos cercanos, semejantes e incluso conocidos, cuerpos que a primera vista nada delata que no son cuerpos *de nosotros*. Venidos de un mundo invisible, siguen manteniendo su invisibilidad bajo un aspecto dudoso y ambiguo, aparentando ser uno como nosotros, un familiar incluso. Manteniéndose en la invisibilidad, los máwari despiertan en la gente una profunda atracción matizada por el temor a ser flechados, encantados, seducidos por quien no es lo que parece. Vivir rodeado de “identidades sospechosas” (Gutiérrez Estévez, 1993) convierte el día a día de los maipure-arawak en una constante reafirmación de la humanidad del otro, y de uno mismo. Fin de paréntesis.

Volviendo al tema semántico de los verbos salir y sacar, la historia de Víctor demuestra con claridad que no solamente los máwari son “sacados” a este mundo. También ellos sacan o hacen salir a su mundo a la propia gente. Víctor –su espíritu– se metió en un agujero en la piedra del Zamuro (igual que se meten en esos agujeros daños y venenos que hacen que los máwari ya no se paseen para la gente) y fue llevado por su amante veinte metros abajo. Por fin

salió al otro lado. Le sacaron a su lado. Le dieron remedio. Le dieron vida. Así pues, es del todo legítimo pensar, apoyados por el perspectivismo, que si los arawak desean sacar a muchachas máwari del río, también los máwari desean sacar a sus hombres y mujeres, hacer que nazcan a su mundo, del otro lado, casarse y vivir con ellos. Los agujeros-ombligos en las piedras, pues, son estos canales de comunicación, una especie de carreteras que unen los pisos distintos del cielo. Agujeros que unen de manera vertical los distintos mundos, las distintas vértebras de la columna del universo. Y a través de los agujeros de estos huesos suben y bajan los gusanos que nacieron del hueso, gusanos que son culebras en miniatura. Igual que ellos, las culebras de agua salen de las aguas y se vuelven gente, suben a este piso terrestre.

La superficie del caño Caname, que refleja como espejo el mundo terrestre y las piedras que asoman a la superficie de las aguas, ilustra maravillosamente esta idea de reciprocidad y simultaneidad en los dos mundos, el terrestre y el subacuático. Salir y entrar cambian de referente empírico pero no de sentido. Víctor fue sacado al mundo máwari. Una muchacha lo quiso sacar para su amante.



Figura 31. Reflejos de piedras en el caño Caname

Ahora bien. Este salir al otro mundo, implica, ya he señalado, comenzar una nueva vida y establecer nuevas relaciones sociales. Crear unas nuevas relaciones de familia y convertirse, por tanto, en pariente de otra gente, acaba en la muerte de Evaristo y Víctor. Una muerte personal, individual, originada por una nueva vida social y familiar. Unas relaciones sociales sustituidas por otras. Cambio del referente social.

Esta invisibilidad relativa en la que permanecen los máwari en esta tierra, eligiendo cuerpos familiares y difíciles de distinguir, tiene una peculiaridad. Siempre se trata de cuerpos de

alguien conocido, de alguna persona concreta, cercana, íntima. En el caso de Lebrando fue su propia mujer, aunque en la mayoría de las ocasiones se trata de una cuñada, del marido de la hermana, de la mujer del hermano Lelo etc. En la mayoría de los casos, los máwari eligen hacerse visibles al ojo humano bajo la apariencia física de alguien con quien en la vida despierta no deberían establecerse relaciones sexuales o amorosas. Alguien con quien unas relaciones sexuales serían objeto de prohibición y tabú social. Una prima, o cuñada. Las amenazas de castigos corporales cuelgan como espada de Damocles sobre este tipo de relaciones, convertidas en tabú en el catolicismo. No acostarse con tu hermana en el mismo chinchorro, una vez que le hayan aparecido los senos o haya tenido la primera regla. Hombres convertidos en sapos o en caballos, cuerpos que se desangran, partidos por la mitad. Estas son las amenazas que esperan al otro lado de la relación incestuosa, si esta se consume en la vida despierta. Parece en cambio, que los sueños levantan esos tipo de tabúes y amenazas. La cuñada, hermosa e irresistible, aparece invitándote a dar un paseo. Seducción y atracción.

Se trata de una seducción ejercida por lo general por alguien con quien el que sueña establece unas relaciones de no-seducción en la vida despierta¹⁹¹. Recordemos que Viveiros (en Vilaça 2016:68) hablaba de que las relaciones se establecen siempre como referenciales: eres un padre porque hay un hijo cuyo padre eres. Por tanto, podríamos decir que las relaciones máwari ofrecen cambiar el referente social establecido en la vida despierta. Por ello, precisamente, suponen un peligro. La humanidad como posición: esto la convierte en crónicamente inestable, dice Vilaça (Ibíd.). Añadimos aquí que esta posición se ve definida, delimitada precisamente por la referencia que se tiene con los demás. En cuanto cambia tu referente social, cambia tu posición, y por tanto tu humanidad. La posición establece ciertas reglas en la relación. Probablemente el principal peligro que trae el máwari para las personas es ejercer precisamente de desencadenante de un proceso que empieza con sueños amorosos y acaba cambiando el referente social de la persona, posicionándola fuera de su grupo establecido (fuera no solo como lugar en el mundo, bajo las aguas, dentro del monte, sino como perspectiva, como punto de vista. Fuera de la posición que ocupa la humanidad y con ella, la gente arawak). Un cuñado deja de ser cuñado para convertirse en amante. Este es el

¹⁹¹ Esto tampoco se puede hacer extensivo a todas las apariciones corporales de los máwari. Si bien es cierto que en muchas ocasiones eligen el cuerpo de un familiar, levantando los tabúes de la vida social despierta, no es menos frecuente que aparezcan con el cuerpo del amante del que sueña. Tanto es así, que muchas veces, al inicio de mi primera estancia en Mavacal, mis anfitriones medio en broma, medio en serio, me advertían del peligro de estar añorando mi vida fuera de Mavacal, vida que incluía a mi pareja. Me decían: “Si piensas mucho en tu novio, se te aparecerá”. En estos casos pues es el sentimiento de tristeza, la añoranza, la nostalgia, el echar de menos al amante, lo que hace que este se aparezca. De esta predisposición corporal y emocional que propicia los encuentros con los máwari ya hablaré en el último capítulo de esta segunda parte.

cambio del referente social que ofrece el máwari. Por ello es una amenaza al equilibrio social, no tan solo a la salud de la persona que mantiene las relaciones. Se convierte, pues, el máwari en una especie de indicador moral, señalando las fronteras que no deben traspasarse. O, si se quiere, una coartada cómoda que da cabida a las relaciones censuradas socialmente. Por ello es necesario contarlas, hacerlas públicas, no mantenerlas en secreto.

Los casos de predación con el objetivo de convertir al otro en afín y cuyo resultado final es la muerte de la víctima, son descritos por Vilaça, quien señala que los Wari cuentan que los animales, quienes ven a los Wari como enemigos o como animales de presa, persiguen a los Wari para convertirlos en afines, cuyo resultado final es la muerte de la persona quien se va a vivir para siempre en el lado de los animales (Vilaça, 2016:64). En estos casos, señala la autora, el cuerpo de la persona muere y lo que se va a vivir con los animales es, desde el punto de vista de los Wari, el doble de la persona. Podemos ver que los casos de Evaristo y Víctor prácticamente establecen una correspondencia completa con lo narrado por Vilaça. La muerte de la persona implica una nueva vida en otro mundo, bajo los ríos o en el monte, y unas nuevas relaciones de familia. El máwari por tanto, desde el punto de vista de mis anfitriones, no amenaza solo con la muerte de una persona¹⁹². También rompe las relaciones sociales y familiares. Causa la muerte social. Uno deja de ser padre de sus hijos para convertirse en padre de otros hijos, en esposo de otra mujer.

El relato del viaje

Omaira cuenta que si sueñas que alguien te está enamorando, que sea otro que tu novio o tu esposo, te crees que es de verdad, pero es el *máwari* que te está flechando, y hay que contarlo para que no te pase nada, para que el *máwari* se detenga, se vaya y no te espere. Nos sirve su testimonio también para señalar que a pesar de que los casos citados hasta ahora tratan de hombres propios y mujeres máwari, esto no debe hacernos pensar que todas las relaciones son así. También las mujeres propias sueñan con máwari, con hombres que vienen a hacerles el amor. Las dejan embarazadas a veces, se las llevan de esposas.

A veces cuando uno sueña con un hombre teniendo relación, eso las toninas que llaman, esos son máwari, ellos hacen que uno tenga relaciones con hombre, si uno sueña así y en la mañana uno lo espera allí y allí lo flecha uno, lo que llamamos que lo flecha el máwari, y le duele el cuerpo, por eso cuando uno sueña así tiene que contarlo para que le dé pena y se vaya y no lo espera... Si tú sueñas que alguien te está enamorando, que sea otro que tu novio o tu esposo, uno cree que es de verdad y

¹⁹² Sin embargo, no todos los casos de consumación de la relación con una máwari acaban en la muerte del cuerpo. En el próximo capítulo veremos un buen ejemplo de ello, la relación de amor, consumada, entre Loquiño y su amante tonina Cecilia.

resulta que es el máwari que lo está haciendo, y hay que contarlos para que no le pase nada a uno, y cuando uno sueña así hay que bajar cuando está alto el sol, en la mañanita no, ya uno baja, que ya se va, ya no está pendiente, el máwari está en la mañanita esperando temprano, y en el atardecer otra vez, pero solamente cuando uno sueña, si no, uno baja en la mañanita y no hay problema¹⁹³.

Hay que contar el sueño con el máwari. Insiste mucho en ello Omaira, así como todos mis anfitriones. Al máwari le da pena que uno cuente a los suyos ese encuentro nocturno, se avergüenza y se va, ya no espera en la mañanita temprano, desaparece pues. La obligación de contar el sueño, compartiéndolo con los demás mientras se toma la yucuta mañanera, se extiende a todo tipo de sueños, no tan solo los que cobijan relaciones amorosas con máwaris. La narración es tan solo uno de los rituales que hay que cumplir para que el máwari no te espere, para que se vaya de ti, se aleje y no te haga daño. No bajar al río tempranito en la mañana o en la tardecita cuando se pone el sol, no salir a cazar o a pescar ese mismo día. Una serie de actividades que tienen como objetivo proteger al cuerpo de otro encuentro con máwari en otra realidad, ahora la del mundo despierto, tras ese primero que se tuvo durante la oscuridad de la noche, en sueños.

Esta necesidad, mejor dicho obligación, de contar los encuentros con los máwari, es una necesidad de visibilizarlos, exponerlos ante las miradas de los congéneres. El máwari, de por sí invisible, tiene que ser sacado a la luz, transformado en visible, vestido de palabras. Contar ante los familiares que se ha producido un encuentro con el máwari, significa poner fin a la invisibilidad del máwari, *sacarlo* de su mundo y señalar su existencia a los demás, aunque éstos no puedan verlo más que a través de las palabras del narrador. Todo ello es muy llamativo teniendo en cuenta que estamos hablando de pueblos cuyo complejo mitológico gira en torno a la prohibición, bajo amenaza de muerte, de ver el cuerpo de Kuwai, las flautas que le representan y de las que las mujeres no pueden nunca saber nada, ya que son excesivamente habladoras, dicen, y difundirán el secreto, lo revelarán. Lo que no debe verse, en el mito, tampoco debe ser contado. Lo que no puede ser visto, en el día a día, sí debe ser contado. Así pues, en el día a día, los tabúes relacionados con lo que tiene volverse público o permanecer invisible, secreto, funcionan al revés que en el mito donde quien habla de más es castigado con la muerte. Aquí, parece, el silencio es el pacto que puede acabar en la muerte, una muerte que es a la vez cambio de lugar de vida. Resumiendo, compartir el sueño con los demás por la mañana, poner en palabras lo ocurrido en la noche para que los demás puedan también ser partícipes, es una forma de hacer pública la experiencia, *democratizarla*. Esta publicidad rompe la relación con el máwari, haciendo que éste desaparezca. Narrar, pues, es fracturar la

¹⁹³ Omaira, mujer kurripaka del río Atabapo, comunicación personal, Guarinuma 25 de abril de 2008

conexión con la noche. Permanecer en silencio -mantener el cuerpo *cerrado*-, es mantener abierta la comunicación con el máwari, seguir en contacto con la noche¹⁹⁴.

Evaristo y Víctor, sin embargo, no contaron a nadie sus sueños. Tratándose de hombres mayores y con conocimientos acerca del comportamiento de los máwari, cabe descartar enseguida la posibilidad de que ignoraran la importancia de compartir sus sueños con los demás. ¿Por qué entonces no lo hicieron? Hay que decir también que sus dos historias de amor ejemplifican el desarrollo generalizado de casi la totalidad de las relaciones afectivas entre hombres y máwari llevadas a cabo. Y aquí precisamente está la respuesta: se trata de historias amorosas llevadas a un final feliz, o sea, historias en las que el amor se ha visto compartido, coronado, consumado y vivido. Aunque para ello haya sido necesario pasar primero por la muerte. La seducción contra la prudencia¹⁹⁵.

Antoni, un muchacho kurripako de unos catorce años que vivía en la capital amazonense Puerto Ayacucho, de repente empezó a notar dolores fuertes en la pierna izquierda. A pesar de los análisis y los medicamentos, el dolor se iba extendiendo y aprisionando casi todo su cuerpo, convirtiéndolo en un muñeco blando e inmóvil, incapaz de moverse por sí mismo. Finalmente su madre le envió a Mavacal para que su tío Nelson le buscara un chamán para brujearlo. Un día en el puerto de Mavacal se bajó su hermano mayor y descargó del bongo a un Antoni asustado y entumecido. Las sesiones con el brujo Lebrando eran diarias y largas. “Tienes dos jevas”, le repetía una y otra vez el viejo, mientras su boca desdentada echaba el humo del cigarrillo en la cara pétrea de Antoni. Éste solo se sonrojaba y negaba con la cabeza: aún no había tenido ninguna novia. Hasta que un día lo contó todo: sí que tenía a dos muchachas, pero solo en sueños. Desde hacía tres meses tenía sueños eróticos con dos muchachas del río, dos toninas, y no se lo había contado a nadie. Lebrando no se había equivocado. Al cabo de un mes y medio, Antoni estaba jugando al fútbol en la cancha de Mavacal con su primo César. Las dos toninas nunca más volvieron a sus sueños.

Se ve pues que mientras las historias de Víctor y Evaristo se conocieron póstumamente, es el propio Antoni en vida quien sigue contando la suya. Dos amores llevados a cabo frente a uno fracasado. Amores secretos frente al que se hizo público. Parece que las historias de amor

¹⁹⁴ Jonathan Hill, analizando las narrativas acerca de Temendawí –the magical city of the Yópinay, spirits of forest, rivers and air- subraya la importancia, cada vez mayor, de la visión y la (in)visibilidad en las narrativas de Temendawí, junto con la importancia decreciente de los tabúes del habla, un hecho que el autor atribuye al aumento del alfabetismo (Hill J. D., 2009:153). La tradición oral, según él, ha ido perdiendo fuerza a raíz de la educación formal y el alfabetismo, unos cambios que se reflejan en las narrativas acerca Temendawí.

¹⁹⁵ Las palabras de Baltasar Gracián parecen hechas para la ocasión: “Unos mueren porque sienten y otros viven porque no sienten” (Gracián, 1647:208).

máwari que se cuentan en primera persona, son aquellas que narran los fracasos. Lo público destruye la relación con el *máwari*. En cambio, las otras, las que culminan en éxito, son siempre las que se callan. Las que se desconocen. Las que se intuyen tan solo a posteriori. La muerte parece ser la condición necesaria para coronar satisfactoriamente la relación amorosa. Sin embargo, las narraciones de las que disponemos, sea de bocas de amigos y familiares o por parte de los propios protagonistas que a veces emergen de las aguas para charlar con sus amigos, no son relatos que narran la muerte. Son discursos que alaban el amor, el placer, la pasión compartida. Por el contrario, las otras, las historias hechas públicas y por tanto destruidas, no representan un discurso sobre el amor fugaz y perdido para siempre: son relatos de la lucha por la vida, relatos dolorosos que cuentan el largo proceso de recuperación y la vuelta a la vida. Y como tales, desempeñan un papel formativo: parece que casi no hay persona que no haya vivido alguna vez una relación con el *máwari*. Son por tanto, parte de la educación emocional de mis anfitriones.

Pero, ¿por qué Antoni al principio contestaba negativamente cuando el brujo le preguntaba si tenía novias? El brujo insistía: tienes novia, y el muchacho decía que no. No mentía¹⁹⁶. El brujo tampoco. Las novias eran las toninas. Esto significa varias cosas: el brujo no distingue entre la realidad despierta y la realidad onírica, ya que el muchacho tenía a las novias en sueños. Este por su parte sí hace esta distinción puesto que responde negativamente a la pregunta del brujo, porque piensa en su vida despierta. Esto nos señala que el brujo admite que la realidad onírica (si es que es otra realidad) influye directamente en la realidad despierta, o sea, dos ontologías se mezclan, solapan y dialogan. Es más, realmente para el brujo no hay dos ontologías, ya que las amantes *máwari* forman parte de la vida de la persona arawak, sea despierta o dormida. Por otra parte, el que un muchacho preadolescente perciba los sueños como otra realidad, distinta de la despierta, puede indicar que este conocimiento se va adquiriendo con la edad y la experiencia. De hecho, este tipo de relaciones sexuales entre gente y *máwari* sí forman parte de la educación emocional de los arawak. Todo el mundo ha tenido alguna experiencia parecida (Vutova, 2015). Hay un aprendizaje de las realidades ontológicas. La enfermedad del muchacho se debía a su incapacidad de incorporar esta experiencia como parte de su vida despierta, por lo tanto contarla y compartirla con los demás. En la medida en que la guarda para sí y para la noche, está estableciendo esta frontera

¹⁹⁶ Un ejemplo de equivocación entre ellos mismos, entre representantes de la misma cultura y perspectiva. ¿O no lo son? Lo importante es que hubo, durante el proceso de curación, un ajuste de posturas, aclaración de la equivocación. Al aclararse ésta –y se hizo al entender que estaban hablando de distintos referentes y distintas realidades a las que ponían el mismo nombre “novia”– se da la curación. La enfermedad como equivocación de traducción. Desajuste entre el cuerpo y la mirada, ya que van a distinta velocidad.

que no debe existir en la vida de una persona arawak madura y sana. La persona se hace en la medida en que va reforzando la continuidad entre la vida despierta y la onírica, entre una realidad y otra, y no al revés. Hacerse arawak es caminar una y más veces el camino entre lo cultural y lo sobrenatural (por usar esta terminología). Y ese camino se hace mediante la palabra, contando la experiencia.

Cada caso de encuentros entre la propia gente y la *gente como nosotros* tiene sus peculiaridades y difícilmente podrías establecer unas reglas generales. Aun así, entre las historias que narran mis compañeros se pueden buscar rasgos comunes que se repiten. Así pues, los casos citados hasta ahora se referían a encuentros iniciados en sueños, o bien, encuentros que contenían una relación de amor en sueños, mantenida noche tras noche. Pero también hay muchos otros casos en los que la gente puede encontrarse con otra gente, no propia persona, en estado despierto. De estos casos voy a hablar ahora.

Ya comenté que los máwaris poseen la capacidad de transformarse en gente. Se *vuelven* gente. De la misma manera que algunos chamanes se vuelven tigres. Por otro lado, están los casos en los que la gente es atraída al grupo de determinados animales, cuyos dueños, los máwari, hacen que esta persona se quede entre ellos y van convirtiendo su cuerpo en uno de ellos, en un cuerpo como el de ellos.

La siguiente es una historia en la que la tonina se vuelve gente y se aparece a un hombre, mientras este está despierto. Me la contó Francisco Yacame, hombre baré de unos sesenta años.

Este se vuelve gente, María, la tonina se vuelve gente, así como estamos, vienen a conversar. Mira, hay un hombre que estaba pescando así en la orilla. Bueno, yo voy a cocinar, dijo, agarró su perolita, hizo su pescado, puso la candela y cocinando. Bueno, dijo, voy a bañar pues, se quitó la ropa y se puso a bañar. Y cuando estaba comiendo escuchó una broma así como que viene de aquí de atrás, cuando ya estaba comiendo. Era una mujer. “¿Qué hace, don?”, que le dijo. “Nada, aquí, venga a comer”. “¿Pa dónde tú vas? –que le dijo ella–, yo vine aquí a pasear, a conversar contigo”. “Ah bueno, pero siéntese, yo llegué en delante y no comí nada, estoy cocinando, vamos a comer”, que le dijo él. “No, yo no hace mucho que comí”, le dijo aquella mujer. Ah, bueno, ella se sentó, estaban conversando. Después el hombre esperando que ella se fuera para él irse a pescar. “Bueno”, allí él dijo. “¿Usted ya se va?”, ella le dijo. “Sí, yo voy a alumbrar¹⁹⁷”. “Bueno, yo voy contigo”, que le dijo ella. “No, yo no te puedo llevar porque de pronto tu familia cree que usted se perdió”, que él dijo. No sabía que era una máwari pues, tonina. “Ah bueno –que le dijo ella– yo te espero aquí”. “Ah,

¹⁹⁷ Alumbrar: técnica de caza nocturna que consiste en encender repentinamente la luz de la linterna que los cazadores llevan en la frente para provocar así la ceguera momentánea del animal.

bueno, espéreme”. Se fue el hombre a alumbrar, y aquella le espera pues, le espera, como a las tres de la mañana aquel hombre iba bajando. “Mira –que le dijo ella– estoy esperando”. “No”, aquel dijo, no arrimó, se fue. Bueno, cuando ya estaba llegando a su casa que le salió una tonina. “No, pero usted yo lo estaba llamando y usted no arrimó”, que le dijo ella, la propia tonina le dijo. Allí que él volvió ya con su mujer, con la propia mujer, con sus hijos, con su papá, su mamá, pero no le contó, no le dijo nada ni a la mujer, ni al papá, ni a la mamá. Bueno, a los cuatro días él le contó a la mujer: “Mira, le dijo, antiyer cuando yo fui a pescar, que él dijo, me salió una mujer mientras yo estaba cocinando”. “No, mentira”, que le dijo la mujer, “no, verdad, ella llegó mientras yo estaba cocinando, yo la llamé a comer, así como una persona”. Bueno, allá la mujer no quería creer pues, y él le dijo a la mamá: “Mira, mamá, ayer me salió una mujer mientras yo estaba cocinando”, “¿pero qué?”, “no, yo no sé, yo estaba cocinando, me apareció de allí y me salió”, “una tonina –ella le dijo–, es tonina”. Sí, la tonina sale gente, ese sale gente así como estamos conversando, sale gente... (Francisco Yacame, comunicación personal, 2009, Santa María de Mavacal)

Bien. Este encuentro describe un contexto bastante común en los encuentros con máwari. La soledad en medio del monte o del río. Pescadores solitarios, cortadores de fibra, cazadores que han salido en la oscuridad de la noche a alumbrar algún animal. Es en este entorno, lejos de las miradas y de la compañía de un congénere, cuando y donde se producen los encuentros con los máwari. Lejos de la mirada que confirme tu humanidad¹⁹⁸. Le salió a este hombre una mujer y no pudo darse cuenta de que era una tonina. Nada en su comportamiento ni en su aspecto delataban que fuera una tonina. Probablemente el hecho que hubiera rechazado su invitación a comer juntos sea una pista importante. Y es que, ya vimos que la tonina come igualito que nosotros, se emborracha igualito, come valentón y payara, bebe yucuta, según las palabras de Loquiño. Comer lo mismo, sin embargo, no implica comer junto con otro¹⁹⁹. Comer junto con otro –tanto si es para comer lo mismo que él, compartiendo su comida, como si se tratase de comer en su presencia, ante su mirada– implica comer, por llamarlo de alguna forma, un mismo referente empírico que correspondiese a la misma palabra, el pescado valentón. Pero tras la misma palabra compartida los representantes de diferentes grupos humanos, *ven* diferentes referentes, segmentos de mundos diferentes. Lo que para este pescador solitario es su pescado dentro de una perola, para la mujer que le visita bien podría ser un animal repudiado, u objeto de tabú, algo que para ella no sería bueno para comer. No conocemos, desgraciadamente, los tabúes que se imponen los máwari con la comida. Aunque, surge una pregunta importante: el hecho de que la tonina adoptase una apariencia humana,

¹⁹⁸ Opas, Ambigüedad epistemológica y moral en el cosmos social de los yine, 2014; Vilaça, Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia, 2016.

¹⁹⁹ Sobre la importancia de la comensalidad como forma básica de identificación hablaré en detalle en el capítulo dedicado a la Propia Gente.

¿hace que su propio punto de vista cambie? ¿O se trata de una apariencia aparente, valga la redundancia? Una apariencia que no implica un cambio de perspectiva²⁰⁰ para quien adopta temporalmente este parecer impostado, tan solo para quien posa su mirada encima. No podemos estar seguros que lo que ven los máwari cuando salen *como* gente, sea lo mismo que vea la propia gente. De hecho, lo más probable es que no sea así.²⁰¹

Por otra parte, según señala Vilaça, el cambio de un colectivo humano a otro pasa por la transformación corporal —o lo que es lo mismo, *volverse gente* o *volverse tigre* y esta transformación es posibilitada por la comida nueva, la proximidad de otros cuerpos y nuevas relaciones y sociabilidad en general (2016:60). Sin embargo, esto se parece a un círculo sin salida. Un cuerpo no puede pasar de un colectivo humano a otro si no comparte sustancias —entre ellas la comida— con los cuerpos del nuevo colectivo. Pero a su vez, el hecho de pertenecer a otro colectivo humano implica que come otra comida. Parece un callejón sin salida, y aun así las historias que narran mis compañeros y en general la gente amazónica demuestran que sí que hay salida, ya que efectivamente se dan a cada paso transformaciones corporales que conllevan un cambio de grupo humano y de punto de vista.

Entonces cabe preguntarse ¿por qué la tonina que ya se ha vuelto gente no come en presencia del hombre? Y es que se trata de algo generalizado, ya que el máwari y la propia persona nunca comparten comida a la vez, delante de sus mutuas miradas. Y aun así, la importancia de la comida en el relato arriba citado es evidente. El narrador repite en varias ocasiones que el hombre se encontraba cocinando su comida (arreglando el pescado, o sea limpiándolo, poniendo la perola, comiendo, invitando a comer, y más tarde, en el relato a sus familiares vuelve a insistir en que se encontraba cocinando cuando le salió la mujer) cuando le salió así de repente y por detrás la mujer tonina. Cocinó la comida y la comió caliente, se bañó

²⁰⁰ De hecho, en ello precisamente consiste la impostura. En intentar aparecerse como otro, pero sin terminar de adoptar del todo su perspectiva.

²⁰¹ Más adelante volveremos sobre este tema, en cuanto hablemos de la propia gente quien adopta apariencia animal, “vistiéndose” la piel de tigre, por ejemplo. El chamán, y alguna muchacha de las historias sobre transformaciones, se ponen pieles de otros, de jaguares, para moverse a través del mundo de los jaguares *como* ellos. Los jaguares propios les perciben como jaguares, pero ellos mantienen la percepción de no ser uno de ellos, de pertenecer aún a su propio mundo. Por eso son capaces de abrir la cremallera de la chaqueta y quitarse la piel. Sería lógico, pues, asumir que el máwari hace lo mismo cuando visita el mundo de la gente: se deja ver ante los demás *como* persona propia, pero mantiene su propia percepción de sí, su saber de sí, *como* venido de Temendawí. Por eso siempre vuelve al río.

antes de comer, no infringió ningún tabú²⁰². Pero llevaba tiempo sin comer. *Llegué en delante y no comí nada*, le dijo a la mujer. Tenía hambre, según parece.

Dolor de hambre

De origen baniva, la palabra *máwari* o *máwali*, traducida al castellano como encanto o diablo, se ha generalizado entre los warekena, baré y kurripako del grupo maipure-arawak, e incluso los criollos asustan a sus hijos con el *máwari* (González Náñez & Camico, 1985). Por otra parte, varias lenguas maipure-arawak utilizan la palabra *mawári* o *mawáli* para designar el hambre. En lengua baré la palabra para hambre es *maguari* (Civrieux & Lichy, 1950). En piapoco el encanto es *máwali* y *mawari* indistintamente, según lo registra en diccionario piapoco-español (Ortiz & González, 1993). Hay que decir también que los hablantes de los idiomas maipure arawak por lo general no distinguen entre los fonemas *r* y *l*, pronunciándolos indistintamente. Ya he señalado en otras ocasiones (Vutova, 2011; 2015) que es interesante pensar en esta cercanía que establecen algunos idiomas maipure-arawak entre *máwari*, en cuanto espíritu del río o encanto, y *máwari*, en cuanto hambre, como algo más que simple coincidencia idiomática. Esta similitud fonética me llamó la atención durante mi primera estancia en Mavacal. Sin embargo, cuando verbalicé en voz alta delante de mis anfitriones el parecido que encontraba entre *máwari* y *mawali*, su reacción fue de negación, cuando no sorpresa ante una similitud que por lo visto yo era la única capaz de encontrar o escuchar. Para demostrarme que estaba equivocada, repetían una y otra vez *mawari* y *mawali*, pero mi oído era el único que no percibía la diferencia. Y bien, ya que de una equivocación –manifestada así por ellos–, se trata y siendo yo de ésta consciente, me parece interesante ahondar más en ella. Y esta es una ventaja frente a los demás errores de interpretación que habré ido cometiendo en el intento de inventar su cultura a través de la mía (parafraseando a Roy Wagner) y de los que este trabajo no carecerá.

Así pues, ¿dónde está el error? Para empezar, al afirmar que mis anfitriones pronuncian “indistintamente” los fonemas líquidos, estoy diciendo más acerca de lo que es capaz de percibir mi propio oído que de lo que realmente pronuncian ellos. Entonces, ¿son los hablantes de los idiomas maipure-arawak quienes no diferencian los fonemas líquidos, o es mi oído –nacido en un idioma eslavo y que se comunica con ellos en uno románico– el que es incapaz de entender por qué ellos pronuncian de manera “indistinta” y precisamente por ello diferente, sustituyendo una por otra, palabras de las que a la vez afirman que son iguales?

²⁰² En el Capítulo 4 me ocuparé de los tabúes alimenticios y de su importancia, pero de momento basta decir que el hombre no infringió ninguno de los tabúes y por tanto no provocó con su actitud la aparición del *máwari*.

Percepciones diferentes que parten de cuerpos diferentes, ahí, en estos intentos de aclarar similitudes y diferencias entre el nombre del espíritu del agua y el hambre, mis anfitriones y yo representábamos, sin querer, un ejemplo de traducción corporal, y por tanto, perspectivista. Mis herramientas para separar una palabra de otra eran –y siguen siendo– condicionadas por mi cuerpo (mi oído), mientras que las suyas, pensaba, tenían dos referentes detrás que yo interpretaba como diferentes: el espíritu del río (o dueño de los animales) y el hambre. Y allí precisamente se esconde el principal error: en la afirmación de que detrás de *máwari* ellos ponen dos “referentes”. Vayamos a la fuente: *máwari*, *mawali*, *maguari* son versiones escritas de algo que, según los autores de los diccionarios y libros de texto donde se recogen, los hablantes maipure-arawak entienden (o dicen entender) como encanto, o bien como hambre. Pero mis anfitriones no tienen la misma relación con la escritura que yo, por tanto visualizar la palabra escrita para poder ortográficamente distinguirla de la otra, no es relevante para ellos y no es por tanto una vía válida para aclarar este asunto. Y bien, donde se produce la bifurcación en el concepto *máwari* es en su “traducción” al castellano, a la hora de intentar distinguir, conceptual y ortográficamente, el hambre del espíritu de las aguas. Dicho de otra manera, el *máwari* es dueño de los animales y espíritu del río, a la vez que se “traduce” como hambre. El *máwari* pues es hambre, esta afirmación fácilmente nos llevaría a dar un paso más y pensar que es el hambre del otro, el hambre del *máwari* (¿hambre de sí mismo, por tanto?²⁰³). Si damos otro paso más y a la vez diésemos por válida la identificación entre hambre y *máwari*, podríamos pensar que cuando mis anfitriones afirman de algún animal que tiene *máwari*, lo que están señalando es a un animal que tiene hambre. Un animal con intención predatora. De hecho, tan solo los animales grandes como el danto, el báquiro son los que tienen *máwari*. La tonina y la culebra en sí, son *máwaris*, mientras que los animales más pequeños, los que no son predadores para la propia gente, son vistos como crías de sus dueños, pero raras veces se dice de ellos que *tienen* *máwari*. El *máwari*, por lo tanto, a ojos de la propia gente sería el hambre del otro, su intención predatora. Y como tal, puede representar la preocupación del hombre de encontrarse en el lugar de la presa. Porque ésta es también una cuestión relacional: alguien es predador a medida que hay una presa cuyo predador es. Todos los esfuerzos de la propia gente, por tanto, se canalizan en no llegar a ocupar la posición de la

²⁰³ Según veremos en breve, el *máwari*, más que identificar a uno o varios grupos humanos, como lo son los dueños de los animales o la gente del río, es una categoría que se le adjudica al otro, de tal manera que para el que habla, el *máwari* siempre es el otro. De esta manera, el hambre del *máwari* no sería hambre de sí mismo, en una especie de raro juego metafísico, sino el hambre del otro. Siendo pues el *máwari* siempre el otro, el interlocutor, el *máwari* en cuanto “hambre” es siempre el hambre del otro.

presa. No llegar a satisfacer el hambre del máwari. El máwari como el miedo al hambre del otro.

Pero, estas últimas reflexiones están basadas, también, en una equivocación: la de no tener en cuenta, a la hora de entender el máwari, qué relación establecen mis anfitriones con otra de las “traducciones” del máwari, no la gente del río sino el hambre. La pregunta cambia ahora de sentido (de dirección), ya no tenemos que buscar únicamente qué significa *máwari* sino qué entienden mis anfitriones –cuyos idiomas maternos son maipure-arawak, pero quienes en su mayoría llevan más de cuarenta años hablando casi exclusivamente castellano–, pues, qué significa para ellos la palabra castellana “hambre”. Porque la verdad es que mis anfitriones no *tienen* hambre. Su relación con el hambre no se basa, como en castellano, en una relación de posesión donde uno *tiene* el hambre pero que si no la pierde, esta relación de posesión se invierte y es el hambre la que se apodera de uno, se adueña de su cuerpo, lo domina. No. Para mis anfitriones la relación con el hambre se establece desde el dolor. “Awi máwari”, dicen quienes hablan baniva para referirse a esa sensación que en español se traduce como “tengo hambre”. Pero su significado es *duele el hambre, dolor de hambre*. Uno no tiene hambre, sino que la siente como dolor en el cuerpo. Igualito que siente en su cuerpo la presencia del máwari, como fiebre, excitación o una roncha en la piel. Uno no lo ve, pero lo siente. El hambre se percibe a través del cuerpo y esta percepción es dolorosa. Duele el hambre, y con ello, duele el máwari²⁰⁴.

¿Podemos pensar entonces que con la sensación de hambre ocurre algo similar a lo que comentábamos respecto a los objetos, tipo cabuyera y raya? Perspectivismo no solo de mundo palpable, lleno de objetos que varían en referencia a la misma palabra que se usa en un mundo y en otro, sino de sensaciones corporales: “máwari”, pues, es el hambre: pero ¿qué hambre es? ¿Ganas de comer? ¿Dolor? Ambas sensaciones deben experimentar mis anfitriones cuando acuden a comer, a compartir su comida con otros. El hambre-dolor de la propia gente, que dice sentir dolor de máwari (duele el máwari) cuando tiene hambre.

Pero, ¿qué es realmente ese dolor de máwari? Dolor que, por otra parte, sienten también los animales (los ejemplos que ponen mis compañeros se refieren a animales grandes, los que normalmente son, en sí, máwari). Por ejemplo, al tigre, afirman, le duele el cuerpo cuando tiene hambre, asimismo como a uno le duele el cuerpo cuando le flecha el máwari.

²⁰⁴ En textos anteriores (Vutova 2011; 2015) me refería a esta relación entre el máwari y el hambre como una relación de predación en la que el máwari, en cuanto hambre, representa el miedo del hombre al hambre del otro, el miedo al hambre del máwari y por tanto el miedo a ser comido. Sin embargo, las relaciones que se establecen entre las personas y los máwari me han ido llevando a inclinarme por una relación basada en el cuidado por el otro y la preocupación por él, por su dolor, el intento de evitarlo.

Esta nueva visión arroja otra luz sobre el máwari, en cuanto dueño de los animales y predador en busca de satisfacer su hambre. Y esta capacidad de sentir el dolor del otro no puede ya explicarse a través de las relaciones de predación. El dolor de máwari se siente como dolor de estómago de la persona. Igualmente, el hambre que siente la persona –el dolor de estómago, entendemos– es percibido por el máwari como dolor propio. Por eso uno tiene que cumplir con las reglas de comida, para no causarle dolor al máwari. Para evitar que el máwari sienta hambre. Hambre y dolor, identificados en el pensamiento y en el cuerpo, y que, implican que el cuidado por el cuerpo propio –al satisfacer el hambre– repercute en el cuidado del cuerpo del otro, del máwari –aliviar el hambre es aliviar su dolor.

Estas elucubraciones quizás parezcan infundadas, ya que, al fin y al cabo, hemos partido de la aceptación de un error. No obstante, ellos mismos establecen la relación entre el hambre y el máwari y lo hacen precisamente a través del dolor. Así lo demuestra la siguiente conversación que tuve con Francisco y Reymundo. Uno de los tabúes más estrictos que existen consiste en no comer comida fría de ayer sin calentarla (de ello me ocuparé en más detalle en el Capítulo 4). La razón para que esta prohibición tenga tanta fuerza y tanto alcance –a diferencia de todos los demás tabúes alimenticios que varían según la edad y el sexo, éste abarca a personas de todas las edades y a ambos sexos– es que el máwari sentirá dolor si uno come frío. Entiéndase, uno no debe hacerle dolor al máwari, y en este cuidado –cuidado por uno mismo que se traduce en cuidado por el máwari– emplean sus comunes e individuales esfuerzos hombres, mujeres y niños. No hacerle dolor al máwari, esto es lo que significa no comer frío. Es, desde luego, del todo significativo para el papel de los arawak en el mundo y su manera de relacionarse con los demás seres que lo pueblan, que el tabú, a la vez más generalizado y estricto, se origine en el deseo de no causar dolor al otro.

Reymundo: Cuando uno come frío... Cuando uno come dice comida fría así, ese lo siente lo hace dolor de estómago pa ellos... por eso lo buscan para lo joden a uno también

Francisco: Así como cuanto tú tienes fiebre ellos pues, ellos se sienten así, así cuando tú tienes tu cuerpo malo, con fiebre así, bueno asimismo cuando uno come frío le hace mal pa ellos, uno que le está haciendo malo pa ellos mejor dicho.

M.V. ¿Frío así de hoy?

Francisco: Frío de hoy pa mañana. Sancocho pues, frito, pescado, carne, todo... cualquier vaina, comida, que tú comes frío entonces le haces malo pa ellos; asimismo que tú comes comida malo que no sirve, así ellos sienten comida encima de uno.

M.V. ¿Y si es de hoy mismo que lo cocinas por la mañana y lo comes por la tarde?

Francisco: No, eso no hace nada, está caliente. Lo malo es cuando la haces hoy pa comerla mañana sin calentar, pero bien frío frío frío no hace nada... yo he comido así sancocho de ayer, no hace mal, bueno hay veces que hace mal, bueno yo tomé y no me hizo nada... pero cuando él quiere será.

Y bien. ¿Qué pasa con la comida fría? Fría es la comida que se cocinó ayer y se come hoy sin calentar. Caliente, en cambio, es la comida que se cocinó hoy mismo y se come a lo largo del día, independientemente de su temperatura. Lo frío, por tanto, viene condicionado por la noche. Una comida fría es aquella por la que ha pasado la noche, el espacio del máwari. La noche, aquella olla mitológica donde, desde Poniente eran lanzados los seres de doble cara, que tras su recorrido y habiendo hervido en el *maini*, “amanecían” en Este, cual el sol, con su cara definitiva.

Cuando uno come frío, los máwari sienten dolor en el estómago, buscan joderle a uno de vuelta. Acción y reacción. Un pago por el trato recibido, ya vimos todavía en las narraciones mitológicas que este tipo de relaciones no se interpretaban desde el prisma de la venganza, sino de la reciprocidad. Los muchachos que infringieron el tabú recibieron su trato merecido, nadie, ni siquiera sus padres, interpretaron el hecho de que Kuwai se los comiese como otra cosa diferente a ello. Esta era su lección. Una lógica parecida marca las relaciones entre los máwari y las personas que comen frío aun sabiendo que le causarán dolor: recibirán su lección merecida, el máwari les causará dolor de vuelta. Entonces, en el intento de no *joder* al máwari ni hacerle sentir dolor, uno lo que está haciendo sobre todo es proteger su propio cuerpo, protegerse a sí mismo del dolor de vuelta, del todo justificado, con el que respondería el máwari adolorido. Una relación de cuidado recíproco en la que a medida que el otro cuerpo esté bien, el propio lo estará igualmente. Y viceversa. Lo que trasciende no es el miedo de la intencionalidad predatoria del otro, es el cuidado por él, porque tan solo el cuidado por el otro y por su cuerpo –invisible, sin ombligo, pero un cuerpo que también siente dolor– ayuda al cuidado de sí.

Comer frío, podríamos concluir, termina posibilitando el contacto con el máwari, ya que provoca su reacción, su aparición. Lo convierte en una sensación corporal: dolor, fiebre. Una doble materialización de subjetividades: primero es el máwari quien *incorpora* la actitud de la persona, materializándola en dolor de estómago, fiebre. Esta percepción corporal del máwari, por su parte, irremediabilmente repercute en el cuerpo propio, el de la persona propia, ya que, como un acto reflejo, el máwari se materializa como dolor o fiebre en el cuerpo de uno. Comer frío es entrar en contacto con el máwari, percibirlo, sentir su presencia y su cuerpo. De hecho, los más atrevidos, los más curiosos provocan estos encuentros con los máwari precisamente comiendo frío, por ejemplo el mapuey cocinado y frío. Una apuesta que pasa por el dolor y el sufrimiento pero cuya recompensa es el contacto con un mundo del que tan solo

se ha sido partícipe a través de las narraciones de otros. Ahora, por fin, le toca a uno sentirlo en cuerpo y persona. Este toque lúdico que es a la vez una vía de comunicación infalible –cada vez que comes frío, el máwari responde– demuestra el carácter convivencial de la relación con los máwari. Se trata realmente de un diálogo, una conversación a base de sensaciones corporales. Pequeñas dosis de mapuey²⁰⁵ frío causan dolor, pero provocan encuentros. Y de esto se trata. Más que una intención predatoria, estamos ante gente que está del otro lado, de la noche, de la superficie del río, gente que siente dolor, pero también curiosidad, ganas de bailar y emborracharse en las fiestas.

Ahora bien. Por un lado veíamos que tomar yucuta y narrar los encuentros nocturnos equivalen a alejar al máwari. Hacer lo opuesto, pues, estar en ayunas (sentir dolor de hambre) y mantener el secreto, posibilita el contacto con ellos. No narrarlos, por otra parte, acaba convirtiéndose en una dolencia personal, ya que uno empieza a tener fiebre, dolencias de brazos y piernas. Rehúye el trato social. Son los mismos síntomas que siente el máwari cuando uno come frío, o sea, cuando ingiere pedazos de la noche, cuando no se ha hecho lo necesario por romper la conexión entre el día y la noche, entre una persona y otra. ¿Qué debe comer el máwari cuando uno siente dolor?

Gente que habla nuestro idioma

Si bien no comparten comida, lo que sí comparten juntos es conversación. Hablan, pues, el mismo idioma. En todos los relatos de encuentros con máwari en los que se establece una comunicación verbal, nunca se señala la imposibilidad de comprenderse debido a idiomas diferentes. El máwari siempre habla el mismo idioma que la persona con quien se encuentra. En una comunidad plurilingüe como Mavacal, encontrarte con un interlocutor, con alguien con quien hablar el idioma olvidado de la infancia, tiene especial importancia. Este es un dato que también registra Vilaça en el momento de encuentros entre los Wari y otro tipo de gentes. Señala que en ningún caso los Wari, en encuentros con animales humanizados, mencionan el idioma como un obstáculo en la comunicación con ellos (Vilaça, 2016:60). Esto forma parte de este proceso de traducción que se realiza entre una perspectiva y otra y que pasa por la transformación corporal (Ibíd.). Este proceso de traducción, para los Wari, es la posibilidad de comunicación entre distintos tipos de gente, y pasa, como acabo de referir, por compartir con otros cuerpos la misma comida, el mismo idioma, el mismo espacio, encontrándose cerca de

²⁰⁵ *Dioscorea trifida*, tubérculo rico en almidón que se utiliza en sancochos principalmente

ellos²⁰⁶. Para los Wari pues, sigue Vilaça, parece obvio que aquellos que se perciben el uno al otro como humanos, como *companions*, automáticamente comparten el mismo idioma. Esta afirmación es válida también en el caso de los encuentros con los máwari. Estos siempre hablan con la gente, establecen comunicación verbal con la persona ante quien se aparecen con cuerpo humano, la invitan a acompañarla en la búsqueda de fruta, o se sientan a descansar a su lado en el chinchorro. Es más, la tonina de la historia que nos ocupa ahora mismo, directamente contesta a su anfitrión que sus intenciones son pasear y conversar con él. Nunca el idioma es un inconveniente, de hecho, en ninguno de los relatos de estos primeros encuentros, se menciona en qué lengua se comunican los dos interlocutores. Mis anfitriones dan por sentado, igual que lo hacen los Wari, que el máwari habla la misma lengua que ellos²⁰⁷. Se perciben el uno al otro como humanos.

Ahora bien, los Wari no tienen obstáculos lingüísticos a la hora de encontrarse con animales humanizados. Mis anfitriones parece que dan otro paso más. No solo hablan el mismo idioma con cuerpos transformados en cuerpos *como* los de los arawak, cuerpos de mujeres y hombres que salen de repente en medio del río o del monte y que buscan precisamente la conversación. También establecen comunicación verbal con las toninas mientras estas mantienen sus cuerpos de toninas, o lo que es lo mismo, mientras el ojo de la gente los registra y percibe *como* toninas. Veamos. La primera vez que al pescador se le aparece la máwari es como mujer propia, el pescador la ve como una doña a quien invita a comer, y a sentarse en el chinchorro. Se hacen mutuas preguntas y se responden, el idioma no es ningún obstáculo. Más tarde, sin embargo, es la misma máwari quien le habla, pero desde un cuerpo diferente, el de tonina sumergida en el río. Fijémonos sin embargo que ahora el

²⁰⁶ Por otro lado, no todos los hombres son capaces de entender el habla de otros seres –por ejemplo los truenos, el viento, los espíritus, los santos y las vírgenes del cielo- esto es una tarea exclusiva de los chamanes que saben escuchar los sonidos del universo. Loquiño es uno de ellos.

²⁰⁷ Esto es doblemente interesante si pensamos en las características de la propia comunidad de Mavacal, de las que hablaremos más en el capítulo 5. Veremos que el idioma pacificador, que sirve de puente entre todos los habitantes de la comunidad, es el castellano. Es el idioma que se comparte entre todos, sin ninguna excepción. No así el kurripako, por ejemplo, el segundo idioma más hablado. Este a veces crea tensiones sociales porque implica que una parte de los comensales se quedan fuera de la comunicación. Mezquinar las palabras, ocultándolas en otro idioma, es socialmente reprobable. Igual que lo es cualquier forma de mezquindad: no compartir comida o yucuta. Así pues, gente que comparte comida y perspectiva pero no el idioma puede convertirse en algo peligroso para la propia salud (si te ves víctima de chisme o envidia) y del cuerpo social de la comunidad en general. En cambio, la gente que no comparte la misma perspectiva pero sí el idioma, puede llegar más fácilmente a entenderse. Por otro lado, según Vilaça vemos que en el momento en el que se comparte el mismo idioma entre seres de distintas ontologías, ya tenemos misma perspectiva compartida. Ahí está el momento de la equivocación. Una estrategia y forma de pensar, más que un simple error, según señala Viveiros citado por Vilaça.

pescador no contesta a sus preguntas (pero sí las entiende), mantiene el silencio y se apresura por irse a su casa. Su percepción de dos cuerpos diferentes está ligada a su propia participación en la conversación. Mientras contesta a la máwari y participa activamente en la charla, la ve como mujer; cuando nada más la escucha y no responde a sus preguntas, la ve como tonina. Su propia habla, por tanto, es la que moldea y condiciona su mirada, su percepción del mundo que le rodea y del tipo de personas que lo habitan. Hablar el mismo idioma que los máwari forma parte de la transformación corporal, decíamos antes. Una transformación corporal que moldea el cuerpo del interlocutor, hace que sea su cuerpo el que se *vuelva* gente o tonina.

En cuanto al relato de este encuentro con la mujer tonina que buscaba compañía para conversar, quedan más cosas por comentar. La vuelta a casa. El narrador subraya que el hombre volvió a casa con su mujer, con la propia mujer, con sus hijos, con su mamá y con su papá. Esta enumeración de todos sus parientes que le esperan en casa es pues una reafirmación de la posición humana del protagonista. La humanidad es una posición (Vilaça, 2016) y en este caso vuelve a serlo de forma literal. Posicionándole dentro de un grupo social, el humano propio, se marcan los referentes sociales de este hombre. Tiene una familia, una mujer propia, es por tanto el esposo, el padre, el hijo de alguien, de esta gente concreta. Es como si marcar sus relaciones sociales permitiese al narrador asegurar que el propio protagonista no se convertirá en esposo de otra mujer, una mujer no propia. Que no cambiará de referente social. Este hombre pertenece a su familia, a su posición humana, y ahí están todas sus relaciones familiares para confirmarlo. Confirmar que es parte de ellos y que es, precisamente por ello, de ellos.

Ahora bien. Una vez en casa, tarda unos días en contarle lo ocurrido a su mujer. El narrador no refiere ningún padecimiento corporal a causa de este silencio, como efecto de este encuentro mantenido en secreto. Quizás el efecto no sea sobre el propio cuerpo del hombre, sino sobre las palabras que salen de su cuerpo. Estas, una vez compartidas, no son tomadas como verdaderas. Nadie le cree. Su mujer niega que haya sucedido este encuentro con la tonina, su madre al inicio tampoco da crédito. Es llamativa la incredulidad del propio entorno familiar ante las palabras de un congénere, frente a la credulidad de la gente en general ante las palabras pronunciadas por otros cuerpos, por cuerpos de otra gente. Y es que, ¿cómo demostrar que realmente sucedió el encuentro con esa tonina? La herramienta que tiene el hombre es su propia mirada: primero vio a una mujer, luego vio a una tonina. Pero la mirada, sabemos, es fútil ante un cuerpo que en apariencia se ve así como gente normal, ante un cuerpo impostor. La invisibilidad del máwari, causada por la imposibilidad de distinguirlo a

priori de la gente propia, hace que la mirada no sea un instrumento de fiar a la hora de establecer la identidad del otro.

El caso siguiente también muestra que la apariencia física puede ser engañosa. Uno nunca puede estar seguro de qué tipo de gente tiene enfrente, por mucho que se vea así como gente normal, por mucho que incluso tenga el aspecto del propio marido. La identidad (pertenencia y posición dentro de un colectivo humano) no se adivina a través de la mirada, y sin embargo es la mirada la que construye y sostiene la identidad.

La vieja y la tonina que buscaba calor

Durifá da Silva: La tonina se vuelve persona como nosotros, así ser humano... Por eso que uno no tiene que estar pensando su novio o novia porque ya llegó, ya llegó la novia, jeje. La tonina se convierte en persona que tú estás pensando, igualito las mujeres, esta tonina que tú la ves, esta que está allí trajinando por el puerto²⁰⁸, mira si quiere hacer maldad a cualquier persona se lo hace, peligroso. Allí en ese sitio que está por aquí arriba, Cucurital se llama, allí estaba una señora mayor, se llamaba la finada Julia, que el marido le dijo: “yo voy a alumbrar, vieja, espérame”, “ah bueno”. Se fue el viejo a alumbrar, como dos horas, una hora después al ratico vio que venía el viejo otra vez, con su escopeta, linterna, machete, tranquilo, ya llegó, y no era él, era la tonina, bueno, llegó, que le dijo: “vieja, va pa acostarme contigo pa calentarme contigo”. Tú sabes que a las viejitas siempre les gusta al lado de la candela, bueno ella se estaba calentando, se sentó con ella en el borde del chinchorro, calentándose, solamente calentando, estaba acostada, la señora, la vieja tranquila, claro era el viejo, pero no era él, como el animal ese presiente, presiente la persona, él siente y cuando el sintió que ya venía llegando la propia gente, se levantó: “vieja, yo voy a orinar un ratico”, que le dijo, y ya venía el propio gente, el propio marido, cuando salió se fue, allí que llegó a entrar el propio, con su escopeta, su canaleta, zagaya, linterna, allí sí llegó el propio. “Viejo –que le dijo– ¿hasta ahora que tú vienes llegando? Sí, hasta ahora que vengo llegando” “¿endenante tú llegaste?”, que le dijo, “¿quién, yo?”, que él dijo, “sí”, que ella dijo, “no, hasta ahora que yo vengo”, “¿pero y quién ese que llegó aquí con su escopeta, linterna, machete y todo?”, que ella dijo. Era tonina, no. “¿Dónde está? –Ahoritica se fue pa’llá”– que ella dijo. El viejo salió mandado, sabía de una vez el viejo, ese tonina, salió alumbrando pa’llá, escuchó cuando se cayó al agua, ya tonina, al rato salió, “viste, que él dijo, ese no era yo dijeras, era tonina”.

M. V.: ¿Y qué quería pues?

Duri: Quería hacer el amor con ella, y si se dejaba allí que es peligroso, puede salir embarazada y la puede matar.

María da Silva: Lo mata

²⁰⁸ Los días anteriores a esta conversación, en el caño, muy cerca del puerto de Mavacal, se dejaba ver una tonina. Sus saltos y juegos tenían a los pescadores preocupados, algunos no se atrevían a salir a pescar. Nadie quería hablar de ella, solo una vez escuché esta pregunta “¿quién la está soñando?”. Pero el sueño permanecía sin contar. El silencio estimulaba su presencia.

Duri: Eso el peligro que tiene, por eso que te estoy diciendo, ellos salen como si fuera el propio marido o el propio novio o el propio cualquiera pues, pero no, igualito que las mujeres, puede salir... Por ejemplo: mi mujer me dice: "que soy yo", igualito la cara, el pelo, los ojos, completo, bueno ella, pero no es, aquí según que hay que identificarlo en el ombligo, porque ese no tiene, la tonina no tiene, no es gente, por eso dicen que hay que identificarlo aquí, si tiene ombligo es porque es persona humana, gente, si no tiene, es tonina, bueno entonces ese que es peligroso.

Este caso de la vieja y la tonina que quería calentarse muestra de forma muy clara la importancia de tener al lado la mirada de un congénere. La soledad en la que se encontraba la viejita, aunque fueran un par de horas mientras su marido alumbraba, no solo es una condición necesaria para las visitas de los máwari sino que es el entorno apropiado para que estas se produzcan. Al no estar en presencia de un congénere con quien compartir comida y con quien confirmar mutuamente la posición que ocupa uno mismo dentro de ese amplio abanico llamado humanidad, uno puede encontrarse fácilmente desplazado en el pliegue de al lado, si es desde allí de donde recibe la mirada de confirmación. Pareciera, a veces, que el sujeto amazónico (humano y vivo) es un sujeto líquido que necesita un contenedor para mantener las formas. Ese contenedor serían las miradas de los que le rodean, sus congéneres, que le apoyan, recogen. La mirada del otro como contenedor de la identidad propia. Pero en cuanto no se siente su apoyo, el sujeto se desparrama, pierde la forma que le posicionaba dentro de su colectivo y se vuelve otro. Se ve moldeado, contenido por otra mirada. Siente el peso de la mirada y es este peso el que le mantiene cerrado, sin peligro de perderse por ahí.

Otro momento interesante de esta historia es que la tonina adopta el cuerpo del marido que acaba de irse hace un rato. Esto, desde luego contradice la idea de la seducción de lo desconocido o lo prohibido. El máwari, ya lo vimos con el caso de la mujer de Lebrando, aparece pues no únicamente en cuerpos de personas con quienes la relación sexual sería objeto de tabú social. Muy frecuentemente adopta el cuerpo de la pareja, del ser amado que está lejos y que es extrañado por el otro (a una hora en el monte o lejos en la ciudad, lo importante es que no está presente en el momento del encuentro con el máwari). Casi parece que el máwari hace materializar los pensamientos de la gente, dando cuerpo al deseo insistente del enamorado de ver a su amada²⁰⁹. Pero el relato de esta abuelita no incita a pensar en añoranzas de este tipo. Lo importante más bien es que su viejito, su marido, no se encontraba a su lado. Una ausencia del todo física, corporal, que no tanto emocional. Pero enseguida es suplida por una presencia, también muy corporal, hasta en los detalles: el supuesto marido lleva puestos su escopeta, linterna, machete y zagaya, o sea, todos los

²⁰⁹ No puedo dejar de mencionar la similitud con *Solaris*, la impresionante novela de Stanislaw Lem (Lem, 2011), y el océano pensante que materializa los pensamientos y sentimientos de los tripulantes.

atributos que llevaba el cuerpo del propio marido la última vez que la vieja lo miró. La tonina pues llegó, portando toda la vestimenta y las herramientas del hombre cazador que sale a alumbrar animales o pescado en la noche. La tonina, por lo tanto, sabía cómo era ese cuerpo que acaba de alejarse causando dos soledades: la suya propia y la de la vieja. Entonces la tonina se mimetiza como el marido, imita su apariencia física en todo, no tan solo el cuerpo fisiológico, sino el cuerpo como conjunto con todos sus atributos: pelo, uñas, machete, escopeta. Todos estos elementos, por igual, construyen el cuerpo humano, el cuerpo del cazador. Estaba tranquila la viejita.

Pero, ¿por qué la tonina va cargada de todas esas herramientas? Bien podía haberse inventado una excusa cualquiera para no tener que llevarlas encima al sentarse en el chinchorro de la abuelita, buscando su calor y el de la candela. Creo que la respuesta está en la inmediatez de la visita de la tonina, y por tanto, y a la vez, en el hecho de que este era el aspecto que portaba el viejo cuando le despidió la mirada de su vieja. Su cuerpo se perdió en el monte, se alejó en la oscuridad, pero la mirada de la viejita lo guardó con todo su conjunto. Y es que, la escopeta, el machete forman parte realmente del cuerpo de un cazador. Uno nunca puede adentrarse en el monte sin su machete y su escopeta. El cuerpo del cazador, por tanto, se ve construido también por ese tipo de atributos que la tonina reproduce hasta el último detalle. No podemos obviar el paralelismo que existe entre esa copia del cuerpo de uno, con todos sus detalles, y aquella escena mitológica de los muchachos fabricados de palo de boya. Estos detalles tan cuidados *reproducen*²¹⁰ el cuerpo del cazador de manera similar a como fueron reproducidos los dobles de los muchachos que Kuwai se tragó: se les pintó la boca, los ojos, se les pusieron tocados de danza etc. para que todo su aspecto, la forma corporal incluida, aparente ser la del original. El máwari, pues, es la reproducción fiel de la persona, su doble, su reflejo. Su muñeco de boya. Alguien que se hace pasar por otro, que finge ser un conocido. Pero que es un impostor.

Esta *reproducción* fiel del cuerpo humano, de la que demuestra que es capaz el máwari, me invita a utilizar esta idea existente entre las culturas amazónicas de la apariencia humana, la carcasa visible del cuerpo, como una especie de traje o disfraz. La metáfora textil aplicada a la transformación corporal es usada en narraciones acerca de cómo los chamanes se vuelven tigres y viceversa. La piel del tigre es comparada con un chaleco que uno se quita y se pone, guindándolo en un árbol mientras no lo utiliza; se lo quitan y se vuelven gente, se lo ponen y se vuelven tigre. La muda de piel pues significa muda de identidad. Y es una ropa, uno se despoja

²¹⁰ Quizás en esta reproducción radica la principal diferencia entre gente propia y gente como la propia: unos producen a seres humanos, los otros los reproducen, reflejándolos. Un reflejo, un doble, es la reproducción de un original. Pero más que original y copia, es el calco, el doble. La oveja Doli.

de ella como la lagartija se desconcha de su piel. Igual que la mariposa que abandona la crisálida, o la cicada que sale de su propia piel transparente. Igualito a todos ellos pues el hombre se *quita la piel*, y esta piel —este aspecto físico— se queda sin su contenido cuando la persona se aleja, como una ropa vacía. Únicamente cuando el cuerpo está cerca de otro cuerpo, de miradas, se llena de materia, de peso, este disfraz. Cuando el cazador se aleja en el monte se pierde de la vista de su familia. Se vuelve invisible. Esta invisibilidad es temporal y relacional, de manera análoga a la invisibilidad del propio máwari. Señalaba antes, citando a Vilaça, que tarde o temprano algo se vuelve visible para alguien. Bueno, pues los momentos en los que el cazador o el pescador salen al monte o al río, provocan invisibilidad por doble partida: ellos mismos se vuelven invisibles para sus familiares, a la vez que estos, por reciprocidad, pierden su visibilidad. Esta pues se convierte en una posición vacía, se queda libre, desocupada, colgando como un chaleco de la rama de un árbol. Entonces el máwari se acerca y se pone esta misma ropa. Se viste de la piel del ser humano, adoptando su apariencia física con todos los atributos: uñas, pelo, machete y escopeta. El máwari rellena de cuerpo la piel vacía. Sale de la invisibilidad, vestido de otro. Robo de identidad, robo de piel. Barthes usa una metáfora similar para explicar la conversación: “el lenguaje es una piel, yo froto mi lenguaje contra el otro” (Barthes, 2007:82). En el contexto amazónico, podríamos aplicar esta imagen a la conversación, siempre usando las mismas palabras que el otro; pero también a las miradas que se intercambian: una conversación de miradas que siempre son las mismas, precisamente por ello se produce la conversación. La mirada es una piel, uno frota su piel contra la del otro. Ese roce de miradas hace que la piel del otro se llene de cuerpo. Siente el peso de la mirada y aparece su cola de fuego, haciéndose visible, cobrando cuerpo. El máwari acaba con la invisibilidad, llenando de cuerpo la piel vacía que el cazador ha dejado guindada — libre de relleno— al adentrarse en el monte.

Por otra parte, esta capacidad del máwari de utilizar la apariencia de un familiar indica que para ellos la apariencia humana es una herramienta para moverse por este mundo, igual que el chamán usa la piel de jaguar para moverse en su mundo. El máwari se viste la piel humana, la identidad humana, para poder entrar en la perspectiva humana, formar parte de ella, estar visible al ojo humano. De la misma manera que el chamán, para viajar, necesita la piel del animal que le haga visible, que le sirva de escafandra en el mundo de los otros. La apariencia humana pues, es usada por el máwari como herramienta para que pueda moverse en este mundo Jipai.

Ahora bien. Los últimos casos han puesto sobre la mesa el tema interesante de algo que llamaría *comensalidad de miradas*: estos momentos de humanidad compartida durante los cuales cada uno siente el peso de la mirada del otro y reconoce su aspecto y comportamiento

humano. Basados en la equivocación intencionada, provocada por parte del máwari (¿siempre por parte del máwari?) estos momentos no perduran. Igual que nadie ni nada permanece siempre invisible tampoco la visibilidad aparente como humano, portando un cuerpo *como* el del otro, puede permanecer para siempre. Tan solo lo justo para provocar la equivocación y poder enganchar la humanidad del otro en la propia. El siguiente caso que presentaré evidencia de manera más clara ese momento de retorno al punto de vista propio, el momento en el que sales de la equivocación.

La boda de la muchacha con culebra

Es la historia de una muchacha y su familia que fueron llevados por un hombre tonina, enamorado de la joven. Una vez llegados a su pueblo, la madre se dio cuenta que el esposo de su hija es una culebra de agua.

Reymundo: Allá pa río Negro, pa'bajo, allí hay casa de encanto, un pueblo grandísimo, ahí nomás cerca del pueblo había una tonina que estaba enamorada con esa muchacha. Como a esta hora será, lo miró, aparece una lanchita así poquito a poquito tuu tuu tuu, bonita dice una lanchita, llegó, arrió, salió, uno solo dice, conversó con esa muchacha.

M. V.: ¿Era un hombre?

Reymundo: Sí. Llegó a conversar con ella: "Mira, que le dijo pa ella, esta semana que viene, el sábado que yo vengo a buscar a Uds.", que le dijo pa la muchacha, pero ella tiene un hermanito, chiquitito todavía²¹¹. Después esa muchacha lo contó pa la mamá: "Un hombre que llegó delante [antes] viene dice a buscar nosotros, sábado que dijo". No jodas, asimismo pasó que él dijo... El sábado viene una lancha bonito, viene a buscar esa muchacha, lo miró dice, él mismo dice, "vámonos", que le dijo pa ese suegro de él, "Uds. sufren mucho trabajando goma aquí", que le dijo, "vamos pa'llá conmigo" que él dijo, lo llevan así buenos y sanos, no así muertos, nada, bueno que le dijo, embarcó su vaina. "Deja nomás tu vaina, allá donde yo vivo hay negocio", que él dijo, lo embarcó todo, bajaron, él cruzó nomás pa'llá pal pueblo de ellos... Cuando están cerca ya le dice: "No miren, que les dijo, pica [cierra] el ojo, chiquito, que le dijo, pica el ojo". Cuando lo mira ya van llegando pa'llá, llegando ya arrimando en el puerto del pueblo, con esa lancha, listo, allí yo no supe dónde que ellos que vienen, llegó, arrimaron, pueblo pues, hay carro, toda vaina, bueno, pasó dice una noche, una noche parece, lo escucha dice, esa vieja estaba mirando por ventana, lo miró dice culebra de agua lo enrolló esa la hija de ella, todo su cuerpo, la cara nomás dice aparece, eso dice culebra de agua enrolló ella todo, después dice por la mañana ella cuenta esa vieja: "¿Será que es gente propio tu marido? ¿Tú no miraste que te enrolló esa culebra de agua? -ella dijo pa la hija- yo miré a Uds. anoche", "pero yo no miré nada, mamá", que ella dijo esta muchacha. Por eso yo creo

²¹¹ Estaba el muchachito allí, como testigo o confirmante de la humanidad de su hermana, pero era chiquitico, o sea, sin la mirada todavía bien hecha

que por sueño será lo mira gente propio mismo, yo creo. A ese lo descubrieron, su yerno es culebra de agua pues, tonina, encanto pues.

Ahora bien. En primer lugar, vemos que no son únicamente mujeres las máwari que salen para los hombres y se los llevan a su mundo. La tonina, ya lo señalaba Loquiño, puede ser macho y hembra, hay niños también. El hombre tonina de esta historia, cuentan, estaba enamorado de la muchacha. No se había percatado ella, sin embargo, de sus sentimientos, ya que no hay referencia a que la hubiera visitado antes en sueños. Era un desconocido para ella cuando se le apareció en el puerto. Vino con la firme intención de llevársela, y así se lo hizo saber: el sábado estaría de vuelta. Un secuestro anunciado, diríamos, un viaje planificado. La segunda vez que le vio, la muchacha le reconoció, era él mismo (reconoció su apariencia humana). Una lancha bonita, la invitación al suegro a que dejase atrás la vida sufrida de trabajador de caucho. La seducción ya no estaba dirigida solo a la hija, sino a toda la familia. Esta historia añade, pues, un matiz social a la seducción que ejerce el máwari. Hasta ahora los casos relataban historias de amor, el encantamiento del máwari se basaba en la atracción amorosa, en la atracción por un cuerpo de muchacha joven y bonita. Pero vemos que este hombre tonina, aparte de estar enamorado de la muchacha, viene con más herramientas en la maleta de la seducción: ofrece a toda la familia, hermanito y padres incluidos, una vida mejor. Esta historia, realmente, se diferencia de la mayoría que me han ido contando mis anfitriones en dos aspectos fundamentales y relacionados mutuamente: en primer lugar, no narra una historia personal de alguien a quien mis anfitriones conozcan de primera mano, no es por tanto una experiencia personal, sino un cuento, más parecido a los mitos. Y en segundo lugar, se suma por tanto a un ciclo de narrativas sobre Temendawí de carácter socio-político, difundido entre los Wakuénai. Jonathan Hill dedica un capítulo de su libro “Made of bone” al análisis de estas narrativas sobre Temendawí, la ciudad de oro de los seres Yópinai, que él entiende como una metáfora sociopolítica de las transformaciones a nivel local, regional y nacional en Venezuela a finales de los años noventa. Según él de cierto modo “the Temendawí narrative is about the individual’s acquisition of wealth, power, and prestige and the weakening or subordination of communal and family ties relative to the individual’s pursuit of success” (Hill J. D., 2009:151). Hill señala que las narrativas de Temendawí invierten la mayoría de los mensajes de las narrativas mitológicas, como por ejemplo la prohibición de contar lo ocurrido en el otro mundo, o, podríamos añadir, las experiencias de contacto con protagonistas mitológicos como Kuwai. En cambio, señala Hill, al héroe de las narrativas sobre Temendawí no solamente se le permite narrar lo ocurrido sino que se le obliga a ello. Una vez de vuelta, deberá contar a su familia y al mundo toda su experiencia en el otro mundo. El autor

califica esto como una disminución de la importancia de los tabúes del habla e incremento de la importancia de la visión e (in)visibilidad. Una transición, concluye, del habla a la visión relacionada con el aumento de la alfabetización (Ibíd.: 153). En la historia sobre la muchacha que se va con toda su familia a Temendawí, vemos que ya no es la añoranza por el amante lo que hace desear vivir en un mundo nuevo, es también la promesa de vivir sin sufrir el duro trabajo, vivir lejos de la explotación cauchera. Tanto es así, que el suegro ni siquiera necesita llevarse nada, en el pueblo del hombre hay un negocio. Abundancia y vida sin esfuerzos y sufrimientos, más el amor (declarado por el narrador). Toda la familia, pues, se monta en su lancha bonita y se deja llevar por él y sus promesas. Se los lleva a todos buenos y sanos, y es que la seducción parece tan grande que ni siquiera hace falta enfermar o morir.

El viaje en lancha por el río no parece durar mucho tiempo: “él cruzó nomás pa’llá pal pueblo de ellos”. Y es que el viaje, el traslado al pueblo nuevo, realmente se produce en un instante: justo antes de llegar el hombre les pide que no miren, que cierren los ojos. Al volver a abrirlos ya se encuentran en su pueblo. Es en este instante cuando se produce el desplazamiento, el des-posicionamiento, diríamos. En un abrir y cerrar de ojos, ya están en el otro mundo, rodeados de otra gente y de otras miradas. Esta demanda por parte del hombre máwari a que sus visitantes cierren los ojos es de lo más típica. En todos los casos relatados siempre aparece el momento de *pícar el ojo*, cerrarlo aunque sea solo para parpadear. A veces la solicitud es explícita como en el caso citado, otras veces el máwari hace trucos para conseguirlo:

El máwari es así como persona normal, bien vestida, te invita a ir, vamos, lo lleva... Te dice: “Allí hay bachacos, vamos”, te echa algo en los ojos, te llevas la mano al ojo y cuando vuelves a abrirlos estás en una carretera, luego te echa otro palito en los ojos y te encuentras otra vez donde te llevó. Uno ya allí no sabe pa dónde va ni de dónde viene. Ellos lo llevan luego de vuelta. Muchos no aguantan, quieren volverse por allí porque hay muchas diversiones... El máwari está contigo, no te deja, él te viste, te encadena (te compra cadenas como joyas), va nada más contigo... te agarra y te viste, te pone zapatos, te compra zarcillos, te carga por todos lados. Los encantos son muy parranderos, te lleva a bailar, hasta las cinco de la madrugada... (Rafael Dupa).

Este abrir y cerrar de los ojos —causado intencionadamente por el máwari al echar un palito en los ojos de la persona a la que se lleva, o hacer que la rama de un árbol se le meta en el ojo— sitúa todo el desarrollo posterior en un plano onírico. Los máwaris suelen venir en sueños, cuando el cuerpo y la mirada que sale de él están dormidos. Y cuando aparecen de día, ante un cuerpo despierto, sano y bueno, buscan provocar un estado parecido al sueño, un estado en el que la mirada propia esté *dormida*. El máwari la ha sustraído y es él quien puede devolvérsela a la persona. Vuelve a echarle un palito en los ojos, y la persona se encuentra otra

vez en el mismo lugar donde estaba antes de esta especie de sueño inducido²¹². Vuelve a su posición. El máwari hace pues que la persona despierta se suma en un estado onírico y siga comportándose como si estuviera despierta.

La importancia del sueño para los contactos con los máwari queda evidenciada muy bien con la frase de Loquiño: “Yo creo que por sueño será lo mira gente propio mismo”. Dicho de otra forma, la suposición de Loquiño es que la hija no ha visto a su marido como culebra de agua, a diferencia de su propia madre, debido al hecho de que estaba durmiendo. El relato señala de forma insistente que la culebra de agua estaba enrollada alrededor de todo el cuerpo de la muchacha, mientras esta estaba durmiendo. Tenemos, por un lado, otra vez la cercanía corporal, tan necesaria para el desarrollo del proceso de *traducción* del propio punto de vista en el de otro. Por otro lado, esta cercanía corporal, casi convertida en una mezcla de cuerpos donde no se distingue muy bien hasta dónde llega uno y dónde empieza el otro, está acompañada por el sueño de la muchacha. Es un sueño que duerme la mirada propia, la que comparte con su madre y su familia, pero despierta la mirada de su marido, la mirada del nuevo colectivo humano en el que se encuentra. Una mirada, por tanto, es sustraída y sustituida por otra. Por esta razón, la muchacha no percibe en ningún momento a su marido como culebra. Ella, *en todo momento* le ha visto *como* hombre propio.

No puedo dejar de trazar paralelismo con aquella escena mitológica de la búsqueda de la cara definitiva de aquellos seres ambiguos –mitad animal, mitad humano, y sonámbulos. Se comportaban, comentábamos, en sueño como si estuvieran despiertos. Un comportamiento parecido al que busca provocar el máwari –esa gente animal– cuando incita un estado de sueño anormal. Anormal por varias razones: porque es de día y porque el cuerpo se encuentra despierto, sano y bueno. En el mito estos seres están ubicados un par de transformaciones antes de la que por fin se encuentra la verdadera cara de la gente. El estado ambiguo que hace que el cuerpo no sepa distinguir entre el día y la noche –los espacios-tiempos que definen los tramos de sueño– es un estado anterior de humanidad. Los seres sonámbulos sufrieron un par de transformaciones más por su camino hacia la transformación en personas definitivas, cocinadas en la olla de la noche. Quizás la búsqueda de un cuerpo *sonámbulo*, es necesaria para que el cuerpo pueda llegar al otro lado, cruzando el río, y se despierte con su otra cara. Aquella que se le perdió en la noche.

Mira, María, el máwari es una cosa... mira cómo tengo yo la vista, yo no era así... Yo fui a alumbrar, como a las cuatro de la mañana, estaba pescando con zagaya, y cuando estaba así en la curiara para arreglar mi pescado, ¡zas!, mira, me quitó la linterna de la frente de aquí del ojo, mira yo del choque

²¹² Recuerda esto a las hierbas necesarias para ponerse y quitarse el chaleco, viaje de ida y vuelta.

no vi prácticamente nada. Me fui, vuelvo para la casa: “¿qué fue?”, “no, que me salió un bocón”, “¿será?”. Bueno, y un dolor en el ojo, mira, tuve como dos días, aguantando dolor, tres días, no aguanté más, no aguanté, menos mal que estaba el hermano de don Reymundo, Lebrando, yo me mandé a soplar con él. “No, ese es el máwari –me dijo–, no fue el pescado que te pegó sino que te pegó él mismo”. Y así fue. Hace tiempo que yo estoy así, yo no fui así como ahorita, yo no veo, yo veo así cerquita, pero allá del otro lado yo no veo ya bien desde esta vez y así me quedé... Me pegó fuerte, tuve tres días que no podía mirar, dolía, se me hinchó fuerte, fuerte... Por eso yo digo que el máwari ese duele.

Duele pues el máwari. Uno no aguanta más de tres o cuatro día de tanto dolor. Pancho casi pierde la vista; de no haber sido por el brujo, quien le sopló para ahuyentar al máwari, quizás se hubiera quedado ciego. El que sí se quedó ciego era Kuwai. Y ya sabemos cómo acabó. Perder la mirada propia, pues, conduce a un cambio de mundo, de posicionamiento.

Volvamos a la historia de la muchacha que se casó con la tonina. Ocurre una noche cuando la madre asoma por la ventana del cuarto donde duerme su hija con el que ya es su marido. Y en vez de persona humana, ve a una culebra de agua enrollada alrededor de su hija. Desconocemos el desarrollo posterior del romance, no sabemos si la muchacha se quedó con su marido en el pueblo, si su madre y el resto de la familia la acompañaron, o bien se fueron todos. Lo que me parece más interesante es el resquicio que se abre entre las miradas de madre e hija, hasta entonces posicionadas del mismo lado de la humanidad y compartiendo por tanto el mismo punto de vista, la misma mirada. Pero ahora donde la madre ve una culebra de agua, la hija ve a su marido. Este desencuentro entre ambas puede explicarse con algo que ya mencionábamos antes: en vez de relaciones sociológicas, estamos frente a relaciones fisiológicas. Por tanto, la transformación de la mirada de la hija, que ya es incapaz de ver una culebra de agua, se produce a causa de la cercanía de un cuerpo distinto al suyo propio. Un cuerpo abrazado o enrollado, según desde donde se mire, es un cuerpo con el que se comparte cercanía, intimidad, calor. Es más, la hija por las noches ya estaba en presencia solamente del cuerpo de su marido. No contaba, por lo tanto, con las miradas de su propia familia, de sus congéneres. No podía ser sostenida en su humanidad por la de ellos, no estaban allí para confirmarla. Cabe preguntarse de todas formas por qué, en condiciones de soledad compartida, es la mirada del marido culebra la que prevalece, y no al revés. En un contexto así se produce pues un diálogo entre madre e hija, del todo convencional en un ambiente amazónico donde las relaciones y las identidades de los demás, y la propia, tienen constantemente que ser confirmadas. ¿Será que es gente propia tu marido?, le pregunta la madre, a cuyos ojos el yerno es una culebra de agua. Pero la madre no puede estar segura, vemos que tampoco ella da por válida su propia mirada. Desconfianza en el poder identificador

de la mirada, que ya conocimos en el caso anterior donde las mujeres de la familia del pescador no daban por verdadera la mirada del hombre. Aquí la madre necesita de la confirmación de su hija, necesita entender qué ven los ojos de su hija, en qué perspectiva se posicionan, de qué lado de la humanidad están. La hija, parece que se ha pasado al nuevo colectivo humano, y desde allí percibe a su marido como persona propia. Errores de percepción, equivocación en la traducción de perspectivas. Vilaça señala el caso de una mujer Wari que, tras ser abducida por el jaguar, se convirtió en una especie de traductor vivo, su cuerpo era un diccionario viviente que transformaba un objeto en otro como consecuencia de doble identidad; estaba posicionada en dos perspectivas a la vez (Vilaça, 2016:70). Aunque no se trata del mismo caso, la pareja de madre e hija hacen de traductoras una para la otra. Comparten percepciones y puntos de vista sobre un mismo referente empírico: el marido de la muchacha. Esta, al encontrarse a la vez cerca de su marido y a su propia familia, se encuentra, en el momento de la historia, en un estado ambiguo en el que su propio cuerpo parece que no ha sufrido aún transformación aparente. Pero los efectos de haber compartido chinchorro durante la noche con su marido máwari se reflejan en sus hábitos, en su comportamiento. Está entre dos perspectivas, entre dos mundos, entre dos colectivos humanos.

Por otro lado esta historia enseña que los máwari tienen gran facilidad para transformar sus cuerpos. El marido primero aparece con cuerpo humano, luego se vuelve culebra de agua, pero a la vez Loquiño lo llama tonina. Esto puede, por otra parte, significar también que es el propio narrador, el chamán Loquiño, quien pone un signo de equivalencia entre culebra de agua y tonina. Pero él no acababa la historia allí. Loquiño me la contó dos veces y en ambas ocasiones, tras terminar el diálogo entre madre e hija, venía una escena de lo más curiosa, y además, importantísima para entender mejor *qué es esa vaina de los máwari*, como decía don Francisco en una ocasión.

Eso nomás tiene malo ese encanto, María, a las doce del día eso dice se vuelve todo culebra de agua, allí en ese pueblo de allí, allí dice una casa así grande, la llaman universidad, allí dice se amontonaron esos, como de aquí pa'llá, eso dice está full culebra de agua, con muchachito, medio grande o viejo ya, no jodas, hay de todo, hay de grande, hay chiquitico, hay de más chiquitico, de esos que son carajitos todavía, eso dice full la casa grande. Parecen gusanos ese culebra de agua dentro de ese casa grande, puro culebra de agua. Eso nomás malo que es, a las doce se vuelve puro culebra de agua, aguanta, a la una, llegando a la una se vuelve gente otra vez, uno se paró, salió, se fue, uno se paró, se fue, uno se paró, otro se fue gente, otro... gente ya, ese nomás el malo de ese encanto, se vuelve culebra de agua a las doce del día, Temendawí que llaman eso, una playa grande, parece limpio, parece pueblo se ve lejos, se ve lejos todavía. Allí hay dice bonito collar así en ese negocio, pero así como que llaman ese culebrita que está aquí en el agua, coral, ese dice se vende allá donde

negocio de ellos, bonito, collarcito, pero no sirve allí, usted lo trajo de allí, vuelve para uno coral otra vez.

A lo largo de una hora, desde las doce del día hasta la una, todos los máwari se reúnen en una casa grande y se vuelven culebras de agua; luego salen otra vez, uno a uno, como gente. La casa, que es a la vez su universidad, es tan grande que las culebras de agua parecen gusanos amontonados dentro. Hay de todo: viejos, niños. Aguantan una hora, hasta la una del día, y luego vuelven a salir de la casa con aspecto de gente. Parece que es una cosa cíclica, periódica, diaria²¹³. Por otro lado, los collares que se venden en sus negocios y que ellos ven como collar, traídos aquí no sirven, se vuelven coral otra vez, lo que no impide sin embargo que tengan éxito entre las niñas de Mavacal.



Figuras 32 y 33. Niñas de Mavacal posando con culebra de pulsera y collar

²¹³ La periodicidad relacionada a la inmortalidad. Los barasana, señala Hugh-Jones (Hugh-Jones, 2011:242), piensan el período de la mujer como un cambio de piel (rejuvenecimiento, renacer) y explican con ello la vida más larga de las mujeres.

Pero más allá de los collares que se vuelven culebras de agua, me interesa reflexionar sobre el cuadro entero. A lo largo de una hora en Temendawí los máwari –maestros de la transformación corporal– se reúnen todos, se encierran en una casa y se convierten en culebras de agua. Parece que no hacen nada más que estar juntos, reunidos en la casa, con sus cuerpos de culebras, zigzagueando. Un acto social, parecido a las comidas comunales, compartidas entre todos en la mesa del comedor, de las que la comunidad de Mavacal se enorgullece (ver Capítulo 5). Creo que esta escena indica que los máwari, igual que la propia gente, necesitan de la mirada del otro para que confirme su posicionamiento en un colectivo humano determinado. Una de las principales características de los máwari es la capacidad de transformarse en cualquier animal. Esto habla de un estado de maleabilidad e inestabilidad, algo que caracteriza también a la propia gente, como ya comentamos en el inicio. La humanidad, pues, si bien es una característica también de los máwari, no es un atributo fijo para ellos, de la misma manera que no lo es para la propia gente. La inestabilidad de la condición humana es característica de las gentes amazónicas y así lo registran numerosas etnografías. Lo que tenemos en este caso, sin embargo, es una demostración de que incluso la inestabilidad de la humanidad se comparte con los demás seres del universo. Podría objetarse que esta inestabilidad le viene dada al máwari casi por defecto, y que esta escena no añade nada nuevo, ya que el principal rasgo del máwari, repito, es la transformación y la transmutación corporal, un cambio de apariencia constante. Es más, sus transformaciones corporales son su herramienta principal, ya que gracias a ellas, puede estar en todas partes, como suelen afirmar mis anfitriones. Pero no por ello deja de ser máwari, el dueño de los animales y el seductor de las personas. Un ser que quiere conversar e incrementar el número de habitantes en sus pueblos y ciudades, que desea formar familias y trabar relaciones amorosas con las personas. Una expresión de la predación que ejerce hacia las propias personas, atrayéndolas a su propio círculo social y familiar. Una predación mutua y recíproca, ya que también las personas propias sienten deseo de relacionarse y crear vínculos con las toninas. Entonces ¿por qué impresiona esta escena en concreto? Creo que la respuesta está en la multitud. La intención de reunirse todos juntos, encerrarse y dejar que se vuelvan culebras de agua. Parece más una necesidad. Una especie de reclamo social, un momento de comensalidad. Igualito que la gente se reúne a mediodía a compartir comida, los máwari podría decirse que se reúnen a compartir sus cuerpos. Un acto social como hasta ahora ninguno de mis anfitriones me había relatado con ejemplos concretos. Si bien se sabe que tienen su vida social, ya que las piedras en el caño Caname son sus mesas de reuniones, etc., no es menos cierto que sus apariciones siempre se desarrollan en contextos de soledad.

Y es que hemos visto que normalmente el máwari se le aparece a la persona cuando esta se encuentra sola en el bosque o en el río. Pero también el máwari va solo. Un encuentro de dos soledades que se comparten. La posición del lado de la propia gente corre peligro, pero también la del máwari. Esta hora de reunión de todos los máwari, en un espacio cerrado donde no pueden entrar miradas de otros, representa quizás la confirmación de la identidad del máwari. Sentir el peso de tantas miradas de congéneres –sus congéneres– hace que el cuerpo, invisible por lo general por razones que ya comenté, se vuelva visible. La mirada hace visible el cuerpo de serpiente en el mito, recordemos. Una serpiente de fuego que recorre el universo, y entre cuyas características estaba la invisibilidad. Así pues, también para los máwari la mirada hace el cuerpo. Esta hora del día es el momento de ellos de estar lejos de miradas de otros, en este caso, lejos de miradas de la propia gente, y asegurarse un espacio y un tiempo en el que pueden compartir solo miradas de congéneres. Y sabemos por Taylor que la gente se hace y confirma frente a la mirada de un congénere (Taylor A.-C. , 1996)²¹⁴.

Ahora bien. Por otro lado la casa encerrada donde se reúnen recuerda mucho a los espacios cerrados donde se encierra a los adolescentes para pasar sus ritos iniciáticos y volver a salir al mundo, nacer nuevamente. Recordemos, además, que el modelo de reproducción originario, en caso de que la señal sonora de Kuwai no hubiera sido omitida, habría sido el del cambio de piel dentro de un espacio cerrado. Por otra parte, esta escena trae una idea que ya he comentado en varias ocasiones y que es fundamental en el pensamiento amazónico en general, y maipure-arawak en particular: el de la metamorfosis o transformación. Llegábamos a la conclusión, basándonos en el material etnográfico y en textos de Karadimas, que el mito creacional arawak podría ser entendido como una metáfora del ciclo de transformación de una mariposa. El propio Kuwai, veíamos, también es una mariposa. La muda de piel como máxima expresión de la metamorfosis sirve como una excelente pista para comprender metáforas/ metonimias amazónicas relacionadas con relatos de tigres que se vuelven gente al quitarse la piel de encima, y viceversa. Por último, veíamos que en el relato de Duri, la gente hubiera podido mudar de piel, encerrada en una habitación, y volver a salir como gente joven, renaciendo sin necesidad de morir. Creo que los parecidos con esta escena de Temendawí son evidentes. La culebra, que es un ser que también muda de piel –igual que la mariposa y el tigre– se encierra en una sala de donde en una hora vuelve a salir como gente otra vez.

²¹⁴ Es más, se me ocurre que esta reunión multitudinaria, a mediodía –en el centro del día– puede ser el equivalente máwari del centro de la vida para los chamanes. Porque igual que ellos, los máwari se dedican a viajar, a salir y entrar a través de los pisos del cielo, a sacar e introducir a gente a través de túneles y agujeros. Y siempre vuelven al centro de la vida, a las doce, en la casa que reúne a todos. Una especie de reinicio y vuelta a empezar. A la una vuelven a salir todos, otra vez como gente. Y reinician el recorrido del universo.

¿Estamos ante esta inmortalidad perdida por el hombre en tiempos míticos, cuando se quedó dormido? Comparten la idea de la metamorfosis, a través de la muda de piel, seres como la mariposa, los tigres, la culebra y ¿la gente? Por eso el máwari no tiene ombligo, porque muda de piel²¹⁵.

La corporalidad física, aparente y visible para los demás, pensada como una piel, como un chaleco que te vistes cuando estás rodeado de ellos precisamente para que puedan percibirte. Pero luego sales de él, te lo quitas y sales ya como gente, como lo hacen las anacondas de su casa de reuniones. Dejan sus pieles de culebra y salen como gente ya.

Una parada para descansar. De momento hemos visto que el máwari, igualito que la propia gente, necesita de la mirada de su congénere para confirmar su posición dentro de su colectivo humano. Parece que se establece una reciprocidad total entre la gente *propia* y la gente *como* nosotros, ya que también el máwari vive en sociedad y se apoya en las miradas de los suyos para mantener su identidad.

Las crías

El caso siguiente nos aleja algo de las aguas, aunque no del todo, para recordar algo que mencioné al principio: los máwari son de distinto tipo, los hay de las aguas, del monte y del bosque. Están por todas partes, igualito como nosotros. Son también los dueños de todos los animales. Y es que no solamente las toninas o las culebras son las que se relacionan con mis anfitriones. También los animales del monte lo hacen, y también ellos quieren llevarse a la gente y hacer que se quede a vivir con ellos, como uno de ellos. Esto fue lo que le ocurrió a Oscar cuando tenía menos de diez años.

El encantó lo llevó, lo encantó pues, allí en San Juan donde luego encontraron la mina, allí lo cargaba una venada según, una hembra, lo encontraron allí en Tigre, iba cruzando el río, nadando. Pero iba en curiara según dijo, lo encontraron, lo agarraron, lo llevaron donde un brujo. La venada lo cargaba por ahí, encontraron en la sabana detrás de San Juan la huella de él, encontraron su huella y el rastro de un venado al lado, lo cargaba... (Rafael Dupa, comunicación personal, 2009)

Ahora bien. Para mis compañeros, la venada había venido a llevarse al niño de diez años después de que este infringiera uno de los tabúes más importantes: comer comida fría²¹⁶. Comió sancocho de venado frío y como consecuencia la venada vino a por él. Pero no vino solo

²¹⁵ La serpiente también muda de piel, igual que el tigre. El tigre se quita la piel y es hombre, el hombre se pone el chaleco y es tigre. ¿En qué se convierte la serpiente al quitarse la piel? La hora desde las 12 a la 1 cuando en Temendawí todos se convierten en culebras. Mutan. Luego vuelven a sus cuerpos. O es quizás al revés, es el cuerpo de culebra su estado natural, es la hora de descanso, en el resto del tiempo tienen que adoptar otros cuerpos.

²¹⁶ De este tabú fundamental hablaré en el Capítulo 4

a por su espíritu sino que se lo llevó en cuerpo, sano y bueno. Así que el niño desapareció, llevado en cuerpo y alma por una venada hembra. Los cazadores salieron en su busca. Llevaba un par de días desaparecido hasta que por fin le vieron cruzar a nado el gran río Atabapo, a la altura de San Juan. Iba solo, aunque en sus relatos estaba en una canoa. Esta diferencia entre la percepción de los cazadores y la de Oscar indica una vez más que la invisibilidad es una categoría temporal y referencial. La canoa, invisible para la propia gente, no lo era para Oscar, quien iba sentado cómodamente en ella mientras la venada lo transportaba hacia Colombia. El niño era capaz de percibir lo que se mantenía invisible para sus mayores porque estaba siendo atendido y cuidado por un cuerpo para el que la canoa sí era visible. Y no solo visible, sino palpable, hasta el punto de que Omar tenía la percepción de que su propio cuerpo estaba sentado dentro de ella, cruzando el río Atabapo. Esta propiocepción, para usar el término neurológico, del cuerpo depende según hemos venido viendo, de la propiocepción de los cuerpos que te rodean. Y es transferible hacia los demás. Si un cuerpo de niño recibe las atenciones de una madre, es cuidado y alimentado por ella, irremediamente empieza a percibir su propio cuerpo de la misma manera que ella misma percibe al suyo propio. Una especie de *contagio* de mundo sensible, transferencia de la capacidad de mirar y percibir ciertos objetos como visibles. Saber mirar, al fin y al cabo, es saber percibir al propio cuerpo como parte del mundo sensible dentro del que se mueve y desenvuelve este cuerpo. Y es un conocimiento adquirido, no innato. Cuestión de costumbre y aprendizaje. Ya veremos en el Capítulo 4 que este es un aprendizaje que funciona en ambas direcciones. También hay gente, propia gente, que se lleva en cuerpo y espíritu a las crías de otros (animales) para cuidarlos como niños propios, darles de comer y pasearlos por ahí en canoa. Convertirlos en parte de la propia familia.

Oscar, sin embargo, no llegó a formar parte de la familia de la venada. Los cazadores se cruzaron en su camino antes de que fuese del todo adoptado por el otro grupo humano y antes de que, por consiguiente, su cuerpo adquiriese otras costumbres y hábitos de comportamiento. Lo sacaron de las aguas, lo llevaron donde un brujo quien pudo ahuyentar la presencia de la venada de la vida y del cuerpo del pequeño. Pero éste no mostraba ningún síntoma de padecimiento (de desnutrición, en la jerga médica occidental). Al revés, estaba bien alimentado y cuidado. El hecho de que se trata de un venado hembra, una venada, no es nada casual. Una hembra cuidando de un niño. Una relación de madre a hijo, donde el que los dos pertenezcan a dos grupos humanos diferentes, no es un obstáculo para su relación. Ya hemos visto que estas posiciones de humanidad fácilmente pueden ser trasladadas hasta otro lugar, hasta la humanidad de otro. Una venada madre que cuidó del niño pequeño, le llevó de paseo, le alimentó, parece. El niño no volvió con hambre, ni tampoco asustado. Pero sí estaba

encantado. Había pasado dos días, con sus noches, cuidado por otros cuerpos, tratado como uno de ellos. De todas formas no fue suficiente este lapso de tiempo para que el cuerpo del pequeño Oscar empezase a transformarse en cuerpo de venado. Podemos pensar, apoyados por otras historias similares que sí demuestran las transformaciones corporales tras largo periodo de convivencia entre otros, que Oscar habría acabado transformado en venado. La venada le habría convertido en su cría. Los cazadores –cazadores de venados y cazadores del hijo propio, en el caso concreto– interrumpieron este proceso en su inicio.

Keivin tenía unos dos o tres años cuando el máwari lo llevó. Se llevó a su espíritu, desde Mavacal mismo.

Ese carajito de Keyla, el más grandecito, aquí mismo lo llevó ya fuera. Si fuera que yo no estaba aquí, uf, hace tiempo fuera se murió... Yo recé, yo recé, yo recé. Yo lo llama a él, yo busca él, yo busca él, allí está pa'bajo, allí está será, pa'bajo lo llevó. Después yo recé, después yo dije allí viene, viene, viene, viene carajito. Cuando sale ya pa'cá, casi se privó, casi se murió, allí sí, allí salió ya pa'cá, respiró mismo. Carajito todavía, chiquitico, allí sí no le pasa nada, yo le di remedio pa él y limón y listo. No le pasa nada, allí está todavía él tranquilo... Ese encanto mismo se lo llevó, encanto de aquí mismo. Yo llamo nomás su espíritu, su espíritu que se llevó encanto. (Reymundo González, comunicación personal, 2010)

El carajito de Keyla, en el momento que escuché esta historia de boca del chamán Reymundo, unos años después de que ocurriera, estaba sano y feliz, cambiando sus dientes de leche, haciéndose llamar *Hombre araña* y aprendiendo a usar las tijeras; un día recortó en trozos de folio en blanco un hombre con bolso y un elefante. Los rezos de Loquiño habían funcionado. Impresiona, de todas formas, este relato sobre el proceso de recuperación (recuperación literal, todo un rescate de hecho) del espíritu del pequeño. El máwari se había llevado al espíritu de Keivin y lo tenía allá pa'bajo, bajo las aguas. El cuerpo del niño mientras tanto se encontraba en la tierra, con su familia, pero a punto de morir. Ya hemos visto que irse definitivamente al mundo máwari significa morir desde el punto de vista de la gente²¹⁷. Lo

²¹⁷ Esto, realmente, sería un ejemplo de relativismo, que no de perspectivismo. Dos miradas distintas sobre una única realidad: el traslado (eso sí, temporal) del espíritu de Keivin al mundo subacuático es percibido por un colectivo humano como incorporación a su mundo, mientras que para su familia de la tierra es una pérdida. Una visión perspectivista, sería, por ejemplo, que a la vez que la propia gente, también la gente máwari percibiera como un estado cercano a la muerte el viaje del espíritu de Keivin: tendrían así la misma perspectiva, sobre dos realidades distintas: una en la que está posicionado su cuerpo inconsciente, y la otra, la que acoge a su espíritu. Pero, ¿no es exactamente eso lo que le ocurre al espíritu de Víctor? Allí fue dado por muerto casi, igual que en la tierra. Tuvieron que despertarlo con remedios. Es decir, tanto la propia gente como los máwari percibían una muerte. Solo el hecho de sus esfuerzos por despertarlo, hicieron que despertase. Por otra parte, el que se tratase en ambos casos de un viaje, implica una dirección, un punto de partida y una llegada (si bien no en el sentido geográfico,

interesante es que este proceso de curación que realiza el chamán parece una labor de convencimiento, de persuasión. Loquiño tuvo que emplearse a fondo con los rezos e incluso en su discurso se nota este esfuerzo e insistencia: repite como en una letanía ya no el rezo en sí sino el hecho de haber rezado, el camino largo del rezo hasta encontrar al espíritu del niño. Parece que también para relatar la historia, para poner en palabras lo ocurrido en aquel momento, Loquiño necesita convencer. Es gracias a sus rezos y su poder por lo que Keivin se recuperó. La recuperación de su cuerpo dependía de la recuperación, literalmente, de su espíritu. Y es que el encanto se lo había llevado lejos, Loquiño tuvo que buscar y buscar, llamarlo una y otra vez. Como un niño extraviado, el espíritu de Keivin había desaparecido. Juzgando por los otros relatos, puedo imaginar que los máwari le tratarían bien. Y es que a los mayores se los suelen llevar de fiestas, de bailes, les compran ropa y les regalan joyas. Y qué no harían por un niño de apenas unos años. Ahora bien, hasta ahora los casos planteaban como objetivo de los secuestros una pasión amorosa, sexual. Pero y ¿qué querían de un niño pequeño? De Keivin o de Oscar, a quien llevaban de paseo en una barca. Probablemente una familia. Un hijo a quien cuidar. La pasión principal que les mueve es crear una familia con una persona propia. En los casos que he citado hasta ahora, los máwari siempre buscaban el trato con la gente propia: sentarse y conversar, buscar el calor de la candela, dormir en el mismo chinchorro, hacer el amor, ofrecer una vida mejor. Unos deseos de socializar, de atraer al hombre a su propia familia o grupo social. Hacer que se lo pase bien, sacarle de paseo etc. El máwari busca socializar con el hombre, no ejercer sobre él la predación. Llevarse a un niño significa pues formar una familia, tener un hijo a quien criar como si fuera *propio*, uno más.

No deja de ser interesante la forma en la que vuelve el espíritu de Keivin. Cuando ya está aquí otra vez, en este mundo y en este cuerpo de niño, estaba casi privado (desmayado), casi muerto. Sin respiración. Una vez que llegó, respiró. Loquiño le dio remedio y limón²¹⁸. Este viaje que hizo el espíritu de Keivin, emergiendo desde el mundo bajo las aguas a la tierra, llegando casi ahogado y sin respirar, me recuerda mucho a otro viaje que hizo otro espíritu del que ya hablé. El de Víctor. Recordemos que su espíritu fue llevado veinte metros bajo la tierra,

claro está), y quizás precisamente por ello se trata de dos puntos de vista diferentes: uno que percibe el viaje como partida y consecuente ausencia y el otro, como incorporación, presencia. Aunque, creo que todo lo dicho hasta ahora es como el pez que se muerde la cola: explicar el relativismo desde una postura relativista, o sea, dando por supuesto que el máwari también percibe, en el caso de Keivin y Víctor, unos viajes de dos espíritus. Y quizás no sea así en absoluto. No sé qué significa para el máwari el que mis anfitriones digan que un espíritu humano fue llevado hacia abajo y llegó allí inconsciente.

²¹⁸ En otra ocasión Loquiño me comentaba que el mundo máwari es igualito al nuestro. Lo único que no tenían los máwari era limón. Una marca distintiva que convierte su uso en primordial para los chamanes, que marcarían con él la pertenencia a este mundo, el de la propia gente.

mientras que su cuerpo se desplomó en la cocina de su casa, muertico, ¡pum! Allá abajo llegó ahogado y sin respiración. Los máwari tuvieron que despertarle con remedio. Estamos ante dos casos recíprocos: un espíritu de niño pequeño que es devuelto de la muerte a la vida; fue sacado desde el mundo de las aguas, rescatado, ¿fue repescado como aquel hueso mitológico? Por otra parte, el espíritu ya viejo de Víctor bajó y nunca más volvió. No estaba Loquiño allí para convencerle de que vuelva, para bajar en su búsqueda, llamarle, rezar y hacer que regresase con su familia. Ambos –Víctor y Kevin–, a sus llegadas respectivas, fueron atendidos, devueltos a la vida por los quienes les esperaban del otro lado. Un chamán le dio remedios al niño, su homólogo máwari hizo lo mismo con Víctor. Despertares. Cuidados por el recién llegado, remedios, curas y humiaciones. Esfuerzos colectivos de las respectivas sociedades por despertar al recién llegado, por hacerle saber dónde está, con quién se encuentra. Por hacerle, de una vez, uno como nosotros.

La voz propia del máwari: nosotros no somos máwari²¹⁹

Ahora bien. De postre he dejado lo que el propio Loquiño usó como final de la historia de la muchacha que se casó con una culebra de agua y que comentamos anteriormente. La madre, tras haber mantenido la conversación con su hija acerca del tipo de humanidad a la que pertenece el yerno, un día se encuentra en la calle con su yerno viendo pasar a un ser que ni el yerno ni Loquiño identifican bien. Su rasgo distintivo es que camina como un trapiche. El trapiche es un molino que se usa para extraer el jugo de la caña de azúcar y convertirlo en licor. Se usa también en minería. El movimiento siempre es circular, por tanto podría aventurar una analogía con un movimiento de culebra que al avanzar por el suelo se mueve en forma circular, enrollando y desenrollándose. Por otra parte, del trapiche me hablaron en otra ocasión Duri y Dupa, esta vez relacionándolo con un sonido duro: Duri se encontraba solo en medio del monte, cazando, cuando escuchó ese sonido largo, feo, prolongado, que no pudo relacionar más que con la presencia del personaje llamado Salvaje, dueño y mamá de la fibra, a la vez que animal voraz y, como su propio nombre indica, salvaje. Pero resultó que era cigarrón²²⁰: “será que es un cigarro, de ese que hay en el monte que parece una vaina así cómo se llama... un trapiche... suena así iiiiiiiii cuando pega brisa [...] El trapiche es una rama y otra rama que pega aquí de repente y ella está así y suena así como un tren iiiiiiiiii.” Comparte,

²¹⁹ Ver Hill Made-from-bone2009:39: “The origin with cooking with hot peppers: “I am not a person like you. We are Yopinai”. Tras decirle eso sin embargo es ella quien se va a vivir con Made-from-Bone en su mundo y con su familia

²²⁰ Recordemos que con un cigarrón juegan los niños del mito cuando reproducen el sonido de Kuwai, y a la vez en Mavacal es utilizado para que los niños empiecen a hablar pronto

desde luego, rasgos con Kuwai. Su sonido duro, el parecido con un cigarro o un tren (Kuwai era comparado con un avión). Así pues, en ambas ocasiones el trapiche es utilizado como comparación: alguien suena como trapiche y otro se mueve como él. No deja de ser esto, sin embargo, una mera elucubración, pero que se suma a la propia incertidumbre que demuestra la siguiente conversación:

Allí dice yo no sé qué vaina que camina así por la calle, así dice como uno trapiche, así dice va caminando. Entonces le dijo para la suegra de él: “Ése que ustedes llaman máwari, que le dijo, ese peligroso, quién sabe qué vaina es... Nosotros no, que le dijo, nosotros somos gente misma asimismo como ustedes”, le dijo pa la suegra de él. Gente mismo fuera así, pero lo que pasa es que no se ve ellos, nada. Uno lo mira así por sueño, durmiendo, uno mira así como gente mismo. (Reymundo González, comunicación personal, 2010)

Estamos ante un diálogo impresionante e importante en muchos niveles. En primer lugar, es la primera vez en la que dos sujetos se encuentran y conversan reconociendo que el interlocutor que tienen delante pertenece a otra perspectiva. Es verdad que mis compañeros ofrecen muchos ejemplos de encuentros con toninas en los que finalmente, tras una primera equivocación, se reconoce a la tonina como tal, bien porque ella misma se deja ver con su cuerpo de tonina, bien porque el ser humano ha puesto distancia entre su cuerpo y el del máwari y por tanto se ha alejado de la fuerza de su mirada. Pero en ninguno de estos casos las conversaciones implicaban un posicionamiento abierto, explícito de uno de los interlocutores en uno u otro grupo humano. Veremos en el capítulo siguiente que Loquiño frecuentemente establece conversaciones con toninas, pero estas siempre se mantienen en el nivel de amigos que comparten noticias acerca de conocidos comunes, cotillean, se saludan. Una conversación entre dos sujetos como cualquier otra que mantendría Loquiño con su vecino de la comunidad de Mavacal, Pancho. No, en este diálogo entre el yerno y la suegra se trata de otra cosa. Se trata de un reconocimiento explícito, como he dicho, de que el otro que tienes delante forma parte de otro grupo de gentes, y del intento sucesivo de sumarse a este mismo grupo: somos gente como ustedes. Se trata de una traducción de perspectivas en vivo y en directo: “Lo que ustedes llaman máwari”, le dice la culebra-yerno a la vieja. Tenemos pues un reconocimiento abierto de la mirada diferente del otro, y no solo eso, sino un dominio del lenguaje diferente que utiliza el otro, en este caso la viejita.

Pero la conversación, como vemos, no se queda en este reconocimiento de la mirada diferente del sujeto interlocutor, la abuela. Va mucho más allá. La culebra, que para la vieja es máwari, señala a otro ser, desconocido, insólito –identificado tan solo por su forma de desplazarse– como el verdadero máwari. La culebra de agua se despoja de la posible identificación con el máwari, asignándosela a un tercero, no a la abuela con quien mantiene

una conversación de sujeto a sujeto, sino a un ser-objeto, un ser-que-anda-como-trapiche. De repente el máwari, hasta ahora una posición –un papel– asignado sin duda a la gente del agua, a los seres sin ombligo, se queda como una posición vacía, ya que la culebra se desentiende de ella. Se quita la identidad del máwari de encima, igual que se quita la piel en la época de muda. Y sale ante los ojos de la abuela como gente ya. Este diálogo es el equivalente –a nivel idiomático, interpersonal– de la escena tan visual de la reunión de culebras que al cabo de una hora salen como gente. La declaración de la culebra ante la vieja que el máwari es otro ser, distinto a ella misma y a la abuela, externo, un tercero, es el momento en el que el máwari renace como gente ya. Como propia gente, como nosotros.

Estamos pues ante una muda de identidad expresada de formas distintas. Verbalmente, al afirmar que los máwari son otros, no ellos, que son propia gente. La culebra convierte con esta afirmación el máwari en una piel, que igual que el hombre hace con la piel del tigre, se puede quitar uno de encima y volverse gente, gente propia. La otra expresión de esta muda de piel, comentaba, es la propia escena de las culebras reunidas. Estamos, una vez más, ante un espacio cerrado en el que se está gestando una vida nueva. La casa grande de los máwari como una matriz de la que salen al mundo la gente. La comparación que hace Loquiño: se parecen a gusanos, nos traslada inmediatamente hacia aquel primer gusanito del universo que nació en el hueso. De este gusanito, que eran dos o tres, encerrados dentro del hueso, nacieron los futuros héroes mitológicos. Los gusanos, tras su período de reclusión, metamorfosean y salen al mundo despojados de la crisálida, se convierten en gente. ¿Echarán a volar como mariposas, culminando su ciclo de transformación como hizo el propio Kuwai?

“Nosotros somos gente misma, asimismo como ustedes”, le dice la culebra a la abuela. Toda una declaración de intencionalidad, de humanidad. Esta frase, creo, podría resumir las relaciones entre la *propia gente* y la *gente como nosotros*. Lo que pasa es que hasta ahora, estas definiciones o etiquetas tenían su referente empírico claro: los maipure-arawak y las gentes del río, respectivamente. Pero, claro, estas etiquetas de identidad eran expandidas por la propia gente, por los propios maipure-arawak. Se trataba, por tanto, de una clasificación unilateral, siempre desde el punto de vista de la propia gente, como no podría ser de otra forma. Lo increíblemente valioso de esta narración de Loquiño es que ofrece por primera vez la voz propia del máwari. Por primera vez es el máwari quien habla abiertamente de su identidad, de su ser. En todo un ejercicio filosófico y metafísico, dos sujetos pertenecientes a ontologías distintas se encuentran, se reconocen en sus diferencias, y hablan. No hay predación, no hay presas, no hay miradas sustraídas. Lo que hay es comunicación entre iguales.

La primera vez que el máwari habla con su propia voz para identificarse. Y lo hace para decir que no es máwari. En una conversación entre una viejita que reconoce en el máwari, al que cree tener enfrente, una *persona como nosotros*, y una culebra de agua que se identifica como *gente como ustedes*, el máwari pues pasa a ser alguien externo a ellos dos, una categoría vacía ocupada por alguien desconocido, difícil de identificar más que por su parecido con un objeto. Alguien cuya única característica es que se parece a un trapiche, por los andares y por el sonido, imaginamos, que emite. Un máwari, de todas formas, convertido en objeto. Ambos tienen una única perspectiva: el otro es como nosotros. A través de este tercer participante, el señalado ahora como el verdadero máwari, los dos interlocutores reconocen en el otro a un igual. Una actitud, por tanto, que se sale del todo de la tendencia perspectivista de verse a sí mismo como humano, pero al otro como animal o espíritu. Aquí estamos frente a algo más: verse a sí mismo como gente y reconocer que el otro es también gente, asimismo como nosotros. La única perspectiva misma es: nosotros, la propia gente; ustedes, la gente como nosotros. Desde la perspectiva humana existe un signo de igualdad entre el máwari y la categoría *gente como nosotros*. Esto no significa —nos enseña la propia voz del máwari— que el máwari acepte esta categoría que le impone el hombre. El máwari, según nos dice él mismo, se desentiende del chaleco máwari y se planta en la misma perspectiva que emite el hombre: nosotros somos la propia gente, tan *propios* como ustedes mismos.

Esto sin embargo no debe confundir y llevar a pensar que existe un tercer referente a quien pertenece ahora el chaleco máwari. No se trata de dos sujetos que se encuentran y ven pasar a un tercero, señalándole como máwari. Lo que significa esta conversación, al contrario, es que el máwari siempre es otro. Es el otro. No somos nosotros, que somos la gente misma, la propia gente. Ustedes tampoco lo son, ya que son gente como nosotros, lo reconocemos, lo vemos y así lo percibimos. Entonces, ¿qué vaina es el máwari? Es invisible, no se ve pero se siente. Y allí están, dos sujetos que reconocen que ninguno es el máwari y que ninguno de ellos tampoco lo ve. El máwari por tanto, es la invisibilidad del otro. Pero cuando esta invisibilidad se desvanece y permite que ambas gentes salgan ante el otro, aparezcan en cuerpo y persona, visibles, entonces el máwari mismo abandona a ambos interlocutores para volverse un tercero, ajeno al encuentro entre dos. El máwari existe, mientras no se convierta en la segunda persona, en ese “tú” con quien la conversación se desarrolla. En el Epílogo volveré a este tema sin duda fundamental para el desarrollo de las relaciones entre unas gentes y otras.

Y la escena en la que las culebras de agua se reúnen para salir otra vez como gente, aparte de la muda de piel, representa también la muda de sujeto verbal: él es la piel de culebra, tú y yo somos la propia gente. Hablando mutuamente, encontrándonos a solas, es cuando nos ayudamos a quitar la piel de culebra, dejamos vacío el chaleco del máwari, lo colgamos del

árbol y salimos de las crisálidas como gente ya. Salimos de este lado, sacando a una amante. O salimos del otro lado, llevados por una amante. El hombre y el máwari se necesitan para desnudarse mutuamente y dejar libre, transparente y usada la piel que llevan.

Mientras no se ven, permanecen invisibles para el otro. Son máwari, mutua y recíprocamente. En cuanto salen de la invisibilidad, son ya toninas, gente, o culebras. Son sujeto concreto, gente como nosotros. El peso de sus miradas, mutuas y compartidas, fuerza la piel, la concha de la invisibilidad. Esta se agrieta, el cuerpo que se va formando y engordando. Hasta que la piel por fin se desprende. La invisibilidad, en forma de piel trasparente de serpiente, se queda vacía, hueca, dentro de un espacio cerrado, inalcanzable a las miradas. La invisibilidad del otro, de la gente como nosotros, cobra cuerpo y se materializa en una piel vacía y transparente. Salir de la invisibilidad y mudar de piel, quitarse el chaleco de tigre, pues, forman parte del mismo ejercicio de identidad. Para que el otro pueda ser *como* nosotros, es necesario frotar una mirada contra la otra, raspar la piel con la mirada, porque solo a través del peso de su mirada, puede romperse la crisálida y uno puede salir y echar a volar. Solo a través de su peso, la muda invisible se rompe, y uno nace otra vez al mundo. Como gente ya. Aparece a la vista de los otros.

Capítulo 3. Hombre poderoso

Unas anotaciones previas y necesarias

Venancio

Loquiño

Unas anotaciones previas y necesarias

Mi acercamiento verdadero a Loquiño se produjo poco a poco, desde mi casa en Madrid, a más de ocho mil kilómetros de distancia de la suya en Mavacal, allí donde había ido a visitarle en innumerables ocasiones y donde había transcurrido prácticamente la totalidad de nuestras conversaciones. En aquella época yo era su interlocutora tan solo a medias ya que, si bien me sentaba a escucharle, realmente no *sabía* escuchar, y desde luego sigo sin saberlo en el sentido que él mismo le otorgaba. No sabía entender sus historias, pero él era generoso y paciente y reaccionaba ante mis visitas a veces con indiferencia, otras veces con agrado. Hablábamos del tiempo y de las cosechas, de la pesca, de la diferencia horaria entre Mavacal y la tierra de mi mamá, de las fiestas patronales. Le preguntaba sobre los máwari, y a veces me narraba historias que no sabía cómo entender, otras veces se quedaba pensativo, murmurando desde la hamaca, como ido. Pero muchas veces era él mismo quien, meciéndose en el chinchorro, se arrancaba a contarme anécdotas, la mayoría de ellas peripecias amorosas, o me relataba encuentros que había mantenido con otra gente. Al inicio no sabía que mucha de esa gente de sus relatos llevaba meses muerta, o vivía en el cielo y se hacía llamar Virgen del Carmen, San Pedro o Nuestro Dios, o bien había formado familia con una tonina debajo de las aguas del río. Para él daba lo mismo, no ponía ningún énfasis idiomático, nada que me revelase que nos habíamos mudado a otra ontología, a otro espacio. Todos aquellos interlocutores eran gente y eran conocidos suyos, se comunicaban con él constantemente, mantenían charlas –siempre hablando el mismo idioma–, a veces hasta se peleaban, como los matrimonios viejos. Y yo atesoraba su voz en la grabadora, horas y horas de grabaciones, que a día de hoy me regalan una triste emoción: una ilusión de viaje en el tiempo hacia aquel momento pasado, aquella tarde llena de polvo, mosquitos, casi hastío y enfado por la propia ignorancia, el gusano de la sospecha que estoy visitando una y otra vez a aquel señor arrugado que por algo se habría ganado ese apodo. De todas formas, no podía dejar de ir a verle, atraída por esos relatos, sin aparente inicio ni fin, interrumpidos por otras voces que solo él era capaz de percibir, entrecortados por una siesta que le vencía de repente, o por la irrupción de algún niño curioso. Confiaba que, acompañadas de mis apuntes, esas grabaciones me servirían para entenderle, que algún día le entendería... En el momento en que escribo las páginas de esta tesis me llega la noticia de su muerte. La recibo con más resignación, menos dolor. Es una confirmación de lo que él mismo ya me anunciaba en 2010. Él lo sabía, se iba a ir al cielo. Sabía incluso la fecha exacta. Así pues, la noticia de su ascenso al cielo me sabe más a confirmación, el final esperado, conocido por él mismo, anunciado. Un final literario, novelesco, como fue su vida, o al menos los episodios que me contó de ella. O al menos, lo que a día de hoy creo haber

entendido de lo que él me contó en su momento. ¿Contaba su propia vida? ¿Cómo debería contarla yo? ¿Cómo quiero contarla? Este intento, el de narrar su historia, ha sido la entrada real a esta tesis, tal y como la presento ahora. El deseo de comprender, de atar cabos, de ordenar los hechos aun a sabiendas que el orden que presente en estas páginas no es ni mucho menos el suyo propio. Relacionar anécdotas suyas, vividas y contadas en primera persona, con episodios mitológicos, bíblicos; creer que existe un paralelismo entre el mito creacional maipure-arawak y la vida y milagros de don Reymundo. Que éste realiza el mismo trayecto que Kuwai: de las aguas al cielo, echando a volar como una mariposa con sus *laletas*. Que se trata de narraciones verbalizadas a través de distintos lenguajes simbólicos, pero que en el fondo cuentan lo mismo. Creer que Loquiño, al narrarme su vida en primera persona, relata –de manera condensada– la historia de su pueblo. Estas son las sospechas principales que originan este texto. Escribir este capítulo, del que han salido los hilos que fueron tejiendo los capítulos anteriores y los posteriores, escribir, por extensión, el trabajo presente, me ha servido (entre otras muchas cosas) para no llegar a creer que le he entendido. Ha hecho aumentar aún más mis dudas.

Y bien. Revivir el mito a través de la vida propia, ¿no hablaba de ello precisamente Lévi-Strauss, cuando afirmaba que no son los hombres que cuentan los mitos, sino son los mitos que utilizan a los hombres para hablarse entre ellos? Estos dos hombres poderosos, Venancio y Loquiño, cuyas vidas presentaré a continuación, son *utilizados* por los mitos para que éstos sigan vivos, para que sus personajes mitológicos vuelvan a revivir a través de ellos, que sigan hablando, conversando, en fin, conviviendo. Loquiño pues es un ejemplo claro del llamado anti-evhemerismo, del que escribe Julio Caro Baroja en “Vidas mágicas e Inquisición”. Se trata del proceso contrario al llamado evhemerismo que debe su nombre al filósofo griego Evhemero y a su sistema mitológico según el cual los dioses al principio eran hombres y los mitos en su origen se basan en hechos reales, si bien aumentados y alterados (Caro Baroja, 1992:238). Precisamente el proceso contrario se ha repetido con gran frecuencia, sigue el autor, es decir cómo a un hombre se le atribuyen, o se atribuye a sí mismo, hechos míticos, legendarios o más humildes en sus caracteres, de origen folclórico (Ibíd.). Según el antievhemerismo, pues, los hombres viven los mitos y es así como los mitos perduran y nunca mueren, y buen ejemplo de ello son las vidas de los dos hombres poderosos de este capítulo. A su vez, Gary Gossen en “Vida y muerte de Miguel Kashlán: héroe chamula” analiza cómo en las palabras y obras de Miguel Kashlán se ve un retrato en miniatura de la historia de México del siglo XX. En su ambigüedad social que le caracteriza por el hecho de pertenecer a varias categorías, Miguel Kashlán sirve como intermediario religioso o político, lo que le otorga una fuerza mística que a su vez comparte con dioses y monstruos, líderes políticos y santos

(Gossen, 1988). Algo parecido podría afirmar acerca de Loquiño, quien también es un personaje ambiguo, por ser chamán y pertenecer a la vez a mundos y, a veces, ontologías, distintas. Esto le otorga sus poderes y la capacidad de recoger, de cada mundo y personajes que lo habitan, elementos e historias que convierte en suyas, apropiándose de ellos, llenándolas de vida, de su propia vida. Ambos no solo viven los mitos como hechos propios, sino que Loquiño además hace que los mitos hablen a través de él, volviéndose literalmente el receptor de su voz, la voz de los mitos y la del universo. Los personajes mitológicos le hablan a él, y a través de él, al mundo.

Así pues, las vidas reproducen modelos míticos. Los mitos son hechos vida, biografía, por otras gentes, convirtiendo en inmortales a estos seres cuyas vidas se viven una y otra vez. Loquiño, al revivir ciertos episodios de la vida de Venancio hace que éste nunca haya muerto, prolongando la cadena de vidas prestadas, ya que el propio Venancio creía vivir la vida de Cristo. Y así, sucesivamente. Las vidas mítica y biográfica se identifican en la creación del mundo. Se está rehaciendo la estructuración del mito. Los procesos de ontogénesis, del ser individual, son los procesos de filogénesis, del mundo entero. Loquiño, al contarme su vida, me cuenta la vida de su pueblo. Pero esta misma lógica de meterse en las vidas de los otros, de vivir sus aventuras, de revivir en primera persona episodios de otras vidas creo que sigue la lógica del propio mito y de sus distintos “episodios”. El mito se revive a sí mismo en distintos episodios y personajes, se repite con distinto lenguaje, el universo también: en sus distintos “pisos” o “cielos” sucede lo mismo pero vivido por personajes distintos, que realmente son el mismo. Todos viven la vida de todos. Esta es la convivencia.

Venancio Kamiko era un hombre baniva, nacido a mediados del siglo XIX en Tsipinapi, un pueblecito del bajo Guainía entre Maroa y San Carlos del Río Negro. Fue criado por don Arnao, un viejo zambo y famoso predicador en San Carlos que se había ganado el nombre de padre Arnaoud (Wright & Hill, 1986:35). Venancio trabajó en la industria maderera, como tantos otros indígenas y mestizos de la época. Eran los tiempos del sistema del endeude, a los empleados se les pagaba en especie y por adelantado y los patrones procuraban mantener y aumentar sus deudas. Por si fuera poco, a veces incluso tenían que saldar las deudas de sus patrones: era el mismo sistema de esclavitud con el que el comerciante Alejandro Patiño mantenía a Loquiño trabajando la fibra como se verá en este capítulo. Prácticamente para finales del siglo XIX y principios del XX el sistema de endeude se había convertido en una especie de esclavización del obrero indígena y mestizo y éstos estaban por completo dependientes de sus patrones (Wright & Hill, 1986). Venancio, como tantos otros indígenas, estaba obligado a trabajar indefinidamente y era incapaz de salir de ese círculo vicioso ni de saldar su deuda con el patrón. Fue más o menos en esa época cuando con una cruz en mano se puso a predicar y a explicar las enseñanzas cristianas del padre Arnao (Uruburu Gilède, 1996-1997).

Tras una enfermedad grave en la que casi pierde la vida, Venancio sobrevivió milagrosamente y explicó su salvación con la llamada divina. Una muerte iniciática y un nuevo renacer tras lo cual obtuvo sus poderes sobrenaturales. Esa especie de resurrección iniciática no hizo más que dar fe de que era un hombre poderoso. Contaba que había ido al cielo y había hablado con Dios. Volvía con un encargo por su parte: que nadie volviera a trabajar la madera. Además, había añadido Dios, la gente tenía que entregarle a Venancio sus pollos o cerdos. Había recibido asimismo la orden de perdonar las deudas a quienes ya le habían entregado lo que les pidió. Así pues, encargado por el propio Dios de perdonar los pecados y proteger a los indígenas, Venancio empezó a proclamarse Santo y, más tarde, Cristo.

²²¹ El presente relato de la vida de Venancio está íntegramente basado en los trabajos siguientes: (Wright & Hill, *History, Ritual, and Myth: Nineteenth-Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon*, 1986); (Wright R. M., *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion: For Those Unborn*, 1998); (Hill & Wright, *Time, Narrative and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society*, 1988); (Uruburu Gilède, 1996-1997); (Iribertegui R. , *El hombre y el caucho*, 2008); (Wright R. M., *Lucha y supervivencia en el Noroeste de la Amazonia*, 1983); (Tavera Acosta, 1927); (Vidal & Whitehead, *Dark Shamans and the Shamanic State: Sorcery and Witchcraft as Political Process in Guayana and the Venezuelan Amazon*, 2004); (Wright R. , 2004); (Hill J. , *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual in an Amazonian society*, 1993).

Ahora bien, las referencias bibliográficas afirman que sufría de catalepsia, un trastorno repentino en el sistema nervioso caracterizado por la pérdida momentánea de la movilidad (voluntaria e involuntaria) y de la sensibilidad del cuerpo²²². Esta enfermedad, dicen, parece que era algo común entre los indígenas de San Carlos en 1853 y se agravaba por el alto consumo de alcohol (Spruce 1970:378 en Wright & Hill 1986:35).

¿Fue una llamada divina o una crisis cataléptica, como parece que misioneros y cronistas de la época se esmeraron en llamarla? Es ésta una pregunta viciada, ya que presupone que se trata de opciones que se excluyen mutuamente. Nada más lejos que ello. El dato sobre la proliferación de la catalepsia añade una información de carácter médico-estadístico, pero en absoluto debería disminuir la importancia del hecho que miles de seguidores creyeron que Venancio había contactado con Dios durante su muerte temporal.

Wright y Hill sugieren que Venancio Cristo llegó a ser considerado tan poderoso como los chamanes-jaguar:

Like Yapperrikuli, the mythical creator or the Wakuenai, Baniwa, Guarekena and other Northern Arawakan societies of the region, Christu is considered to be a savior who rids the world of dangerous threatening forces, or overcomes them by his incredible knowledge and miraculous powers. Powerful shamans (*dzauinathairi*: "jaguar-owners") similarly are believed to have miraculous powers for eliminating trouble and hence are equated with Yapperrikuli and Christu. (Wright & Hill, 1986)

Tavera Acosta (1927:146) señala que Venancio conocía las propiedades medicinales y curativas de muchas plantas y curó tanto a indígenas como a mestizos del Amazonas. Entre 1857 y 1858 Venancio predicaba principalmente en los pueblos del Içana pero la fama acerca de sus poderes milagrosos fue expandiéndose rápidamente por el Río Negro, el Guainía y el Vaupés (Ibíd.). Con el tiempo sus más allegados empezaron a disfrutar de sus propios títulos; así los predicadores de Venancio eran tres personas mayores: Nazaria Josefa, Narciso José y Venancio José Futardo, que pasaron a llamarse Santa María, San Lorenzo y Padre Santo (Ibíd.).

²²² También se percibe a la catalepsia como un estado biológico en el cual la persona yace inmóvil, en aparente muerte y sin signos vitales, cuando en realidad se encuentra viva en un estado que podría ser consciente o inconsciente, lo que puede a su vez variar en intensidad: en ciertos casos el individuo se encuentra en un vago estado de conciencia, mientras que en otros pueden ver y oír a la perfección todo lo que sucede a su alrededor. Alternativamente, el individuo podría presentar signos vitales, pero es incapaz de controlar sus extremidades. Los síntomas pueden ser: rigidez corporal, el sujeto no responde a estímulos; la respiración y el pulso se vuelven muy lentos, la piel se pone pálida. En gran número de casos, este estado lleva a creer que la persona que padece un ataque de catalepsia ha fallecido. En un número de casos no determinado, este fenómeno llevó a enterrar a personas que aún estaban con vida, pero no demostraban signos vitales. (<https://es.wikipedia.org/wiki/Catalepsia>, acceso el 30 de agosto de 2015).

Empezaron a organizar encuentros en los que oficiaba ceremonias varias, matrimonios y divorcios incluidos. Los encuentros acababan con fiestas con bailes, cantos, bebida y comida. Venancio empezó a anunciar el fin del mundo. Profetizó que el día de San Juan (24 de junio de 1858) el mundo acabaría en un enorme fuego y que Dios descendería a la tierra para el juicio final. No puedo dejar de trazar paralelismo entre esta profecía y la escena mitológica del descenso de Kuwai desde el último piso del cielo y la posterior conflagración, que, según comentamos, vuelve el mundo pequeño otra vez. Venancio predicaba que el río Içana se salvaría del fuego, así como aquellos que le siguieran y bailaran con él en círculos bajo los cánticos “Garza, Garza”²²³. La garza blanca es el nombre que recibe el primer par de flautas hechas de los primeros dos dedos de la mano de Kuwai tras su incineración en la hoguera y posterior aparición de la palma paxiuba. El hueso de garza, por otro lado, según veremos más adelante, es una herramienta chamánica que representa la columna vertebral del universo por la que se realiza un doble ascenso: por un lado “el polvo de la ciencia” (Rojas, 1994), una sustancia psicotrópica, asciende por la columna, mientras que el chamán quien realiza la toma también asciende al cielo. Bailar en círculos al grito de *Garza, garza*, quizás tenga esa función de provocar un trance o mareo, una especie de ascenso al cielo, para escapar de la conflagración del mundo. Para conseguir la salvación era necesario guardar un estricto ayuno y evitar las relaciones sociales y económicas con los militares. (Wright & Hill 1986, Wright 1981).

Todo apunta a que el mundo no se acabó aquel 24 de junio de 1858. Pero sí se había acabado otras veces, quemado por una candela. La idea de un mundo que se acaba en las llamas de una hoguera enorme, o en un diluvio, es algo muy conocido entre mis anfitriones.

La historia de cómo el mundo acabó en fuego y solo Mato Grosso se salvó²²⁴

Duri: Hay un pedazo de tierra que no se quemó, un pedazo de tierra, Matu Grusu, en portugués es como decir palo grueso, ese es un resto del mundo donde quedó lo que no se quemó... El mundo entero se quemó, después del diluvio, hace años.

²²³ “The words “Heron! Heron!” are a translation of “*Maariye, maariye*”, a pan-Arawakan musical verse that refers, among other things, to the white heron feathers used to decorate the sacred flutes and trumpets of Kuwai and worn as a sign of prestige by ceremony owners. *Maariye* is a refrain word sung at the beginning and end of each verse in a genre of sacred dance music called *kapetiapani* (whip-dance). The mythical origins of *kapetiapani* are found in the Kuwai myth cycle which describes and explains the first initiation ritual. [...] Thus, when Venancio’s followers danced to the words “heron, heron”, they were evoking that very moment in Wakuenai mythology when the great, fiery transformation of the world was about to take place.” (Wright & Hill, *History, Ritual, and Myth: Nineteenth-Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon*, 1986)

²²⁴ Tuve la suerte de compartir esta interesante conversación una noche de abril de 2010 en casa de Durifá da Silva y su mujer María, junto con Rafael Dupa, Carlucho y más gente de Mavacal, mientras tomábamos café y comíamos bachacos con casabe. El fin del mundo contado por ellos.

Dupa: El Diluvio, cuando llegó el Diluvio eso se anegó todo, después del diluvio se quemó, todo eso se hizo candela, entonces hay un libro el Antiguo Testamento, calidad ese libro, bueno África según que no se quemó, por eso que hay animales grandes, hay jirafa, ese según que no se quemó... fuera, las jirafas... en Brasil...

Duri: Eso según dijo el finao de mi abuelo le contó al finao de mi papá, el que le echaba el cuento era el abuelo de él... el finado de mi abuelo era kurripako propio. Bueno, que le dijo, yo le voy a echar el cuento de la tierra de Matu Grusu. Matu Grusu es una montaña que quedó sobrada del mundo donde no se quemó.

Dupa: Puro palo grueso.

Duri: Cuñado, según palito, palito de eso que hay por aquí, allí no hay. Allí en Matu Grusu el mono es orangután, en portugués le dicen *orangotango* y en castellano le dicen *arangután*, casi igual, de eso grandote, hay gorila, hay lapa pero la lapa no son así como de eso por aquí sino que según de tamaño de un báquiro, y la hormiga según la chiquitica esa allá según que es como el 24 y el 24 es grueso, grande, un ciempiés según es más grande que una anaconda... Y la anaconda tiene diez toneladas de grande. Allá no hay nada pequeño, todo es grande, no digo que el picture de grande como un danto y el danto no jodas, como un elefante, todo enorme. Pero en ese monte nadie puede meterse, si la gente van a cazar tienen que ir en caballo, porque no pueden andar a pie, porque según que hay mucho león, de ese que tiene pelo, de ese que hay en África, y ese que te estoy diciendo el *arangutan* te ve y te agarra te mata. Pa'llá en Matu Grusu hay muchos animales que son peligrosos, el tigre pues, un animalón... Nunca puedes salir solo, tienen que ir tres o cuatro personas, pero cacería hay cantidades: a la entrada ya del monte usted consigue toda clase de animal. Pero fíjate en qué profundidad está cuando uno cova la tierra... esto queda de cuando se quemó, ese carbón... Sabes que el chamanare es lagartija que es así porfiado y entonces le dijeron los grandes gente que saben: "mire chamanare", los grandes científicos yo creo, "mire chamanare, el mundo se va a acabar, se va a quemar el mundo, el mundo se va a acabar con candela, viene la candela y así se va a acabar el mundo". "Así que nosotros no sabemos en qué parte nos vamos esconder". "No, dijo la lagartija, se morirán Uds., pero yo no". "¿Por qué no te vas a morir?" "Yo me voy a subir a un palo". "No, que el palo se va a quemar, todo se va a quemar". "Me meto en la tierra, en una cueva". "No, que la tierra se va a quemar en un metro y medio de profundidad". "Me voy al agua". "El agua, el río se va a hervir con el calor de la candela". "Me meto debajo de piedra". "La piedra se va a quedar seco con el calor de la candela". "Cónchale", pensó, adonde se iba a salvar, ya no hay donde nada más, y se sentó a pensar y tira cabeza y por último no hay manera, y se sentó a llorar. Como el chamanare hablaba yeral²²⁵, según lloraba decía "aiiiiiiiiiiii tamaño tamaño" [aquí todos estallan en risas], "me muero, me muero", llorando pues, ya no hay nada más que hacer, se sentó a llorar: "tamaño tamaño"

Dupa: Cuñado, y después ¿qué hizo la chamanare?

²²⁵ Recordemos que en los comienzos todos eran personas, por lo tanto la lagartija chamanare en el relato era una persona lagartija que hablaba yeral.

Duri: Bueno, se puso a llorar, porque no había donde escaparse de la candela, dijo “yo me voy a morir, me voy a morir y más nada”, llorando, esperando la candela, porque pensaba primero subirse al palo, se iba a quemar, encuevarse en la tierra, un metro y medio de profundidad se iba a quemar, el agua se hierve, la piedra se deshace, no queda ya...

María da Silva: Pero había visto gente que se encuevó así de la tierra en profundidad, ¿verdad, compadre?, y después una viejita que los tapa así en un hueco, se quemó y aquellos se salvaron, sí, hay que covar hondo, metieron agua allá, metieron todo así...

Duri: Aquí vamos a morir...

Dupa: ¿Y no se salvó nadie?

Duri: No, quién se va a salvar...

María da Silva: Esos allí en ese hueco que yo te digo...

Duri: Yo no te puedo decir que sí, no te pudo decir que no... Se quemaron todos, solamente que se salvó ese que te estoy diciendo, Matu Grusu

Dupa: El gran Noé, hizo un arco grandito, una arca, pero grande, allí se metió en él, un par de cada animal, lo que hizo flotó... estaban todos adentro, cuando volvió a bajar, bueno...

Duri: El Arca de Noé, nosotros lo vimos en ese libro. Pero según que allí nadie puede entrar en esa piedra, eso salía en un periódico, está encima de un cerro²²⁶, pero según que está enterito. Pero adentro según, cuando entraban los científicos, unos científicos que estudiaron primero esa broma cuando lo encontraron, entonces cuando él entró dentro no hay nada, limpio, bonito. Pero cuando volvieron a ir con los demás compañeros, ellos querían ir a tirarles fotos adentro, no permitió, tiene que ser dios... Eso adentro cuando ellos iban a adentrarse otra vez había una caja de cascabel, pero cascabel según, cuñado, no le dio permiso a entrar.

Dupa: Lo construyó un año entero, un año enterito le dio, pero Dios quería que construyera eso porque se iba a anegar, llovió, María, 40 días y 40 noches, aguacero que no se paraba, el lorito dijo ahorita pa'llá pa'rriba se jodieron. Un palo allá que había, un palo altísimo, se jodieron, dijo según vio que se iban anegando, ahogando, no, a los dos días estaba llegando el agua aquí con el rabo, nos jodimos, jajaja, estaba viendo aquel otro, el cree que no iba a llegar el agua, a los dos días le llegó el agua donde el rabo, cónchale nos jodimos, eso mandado de dios.

Duri: Quedó como una laguna.

Dupa: Allí sí, volvió a bajar, por eso que aparece el arcoíris²²⁷ María, el arcoíris según que apareció ese que iba bebiendo el agua, el arcoíris que siempre, no ves que cuando hay tiempo y ese aparece y no llueve, llueve apenitas, porque se lo come, se lo bebe, lo chupa el agua, aparece el arco iris y el río se va bajando hasta que se secó, se secó entero, se bajó esa broma, las matas se quedaron toditas. Y allí se quemó, allí le mandaron cuando se secó ya el arco ya llegó arriba del cerro. Mandó el zamuro

²²⁶ Encima de un cerro, igual que la hoguera donde murió quemado Kuwai y dejó sus cenizas

²²⁷ El arco les salvó del diluvio: literalmente se bebió el agua: el arco iris.

a ver si estaba seco, y se fue el zamuro, tranquilo, jajaja. Y los de dentro del arco estaban tranquilos, como era grandísimo... Como ese es hecho por Dios mismo.

Duri: Según que había mucho pecado en el mundo, ya entonces estaba lleno de pecado el mundo, la gente estaba demasiado... se burlaban digamos del mundo pues, hasta que se cansó Dios y mandó el diluvio para que lavara el mundo, todo eso malo allí no se salvó nadie, todos se tienen que morir. Para lavar, ¿no te digo? Para que quede todo otra vez limpio.

Dupa: Hay un libro de ese candela tremenda, se quemaban, se ve la foto pues y cuando iba creciendo corre, rápido.

Duri: 80 días lloviendo, 40 días y 40 noches.

María da Silva: Se muere todo

Dupa: Se ve en el libro pues, en la foto

Duri: En los cerros más altos que había allí se iba la gente, allí se veía tigre, se veía toda clase de animales, animales poderosos que da miedo, allá no pasa nada, pero ninguno se salvó, se hundió todo, se hundió toda esa vaina y los que Noé cerró la puerta listo, no hay pa nadie ²²⁸

María da Silva: Por eso que él avisó...

Duri: Cuando comenzó según a hacer esa arca él avisaba a la gente que va a venir...

Carlucho: La creciente del río

Duri: La creciente, el diluvio, el mundo se iba a acabar, la gente no le creía: “No, ¿cómo que se va a acabar? El mundo sí es grande, ¿cómo se va a acabar? Embuste tuyo, Noé, tú eres un carajo que está hablando así nomás”. Pero no, él decía así porque le enviaba un ángel que le avisaba

Carlucho: Como Loquiño, ja ja... [todos estallan en risas]

María da Silva: Ese ángel Lucifer.

Duri: El ángel de la guarda le avisaba, le avisaba lo que él tenía que hacer, entonces él sabía, él estaba escuchando a la gente pa que lo ayudara a hacer ese arca. “No jodas, ese viejo está loco”. No le creían, y cuando sucedió eso, allí sí querían correr pal arca, pero era muy tarde

María da Silva: Y entonces uno que es pecador y está fuera entonces no se abre la puerta jejee

Duri: Tiene que embarcar de todos los animales un par, una hembra y un macho, por ejemplo: una lapa, una hembra y un macho; picture, una hembra y un macho, cachicamo, asimismo, todos los animales, los pajaritos también, ahora gente sí ninguna, solamente la familia de él, los hijos

Dupa: Así como don Francisco con los hijos más nadie

Duri: Más nadie y los animales, las serpientes, toda esa serpiente no sirve pa nada, pero él tenía que recoger un par de todos los animales

Dupa: Es la orden que tenía

Duri: Es la orden que tenía, entonces cada animalito tenía su pieza

María da Silva: ¿Dónde ellos viven?

²²⁸ Noé se subió encima del cerro en su arco y cerró la puerta. Igualito que Kuwai quien se fue al último piso del cielo después de la tormenta que provocó para comerse a los muchachos y “limpiar” el pecado que habían cometido. Se subió y trancó la puerta del último piso de su cielo.

Dupa: En su pieza, todos, no, que ellos dicen según cuando ya se secó la palomita, una palomita, mandó una palomita y le dijo: “vaya a ver si está seco”

Duri: Aha, usted va y me trae una rama seca pa ver si estaba seco

Dupa: Y se fue y trajo según una rama de olivo, chiquita, volvió otra vez pa’llá, ah está seco... No jodas, pisa entre barro, no, quedó la caña mojoso jajajaja

Duri: No ves que ahorita la palomita hace el nido de puro palito, el zamuro lo maldicieron pa que comiera todo el tiempo hediondo, cosa desperdicio así podrido, así quedó, pa siempre, si no es hediondo no come nada

María da Silva: ¿Será que no lo huele hediondo?

Duri: Comida pues. Bueno, después que Noé fue a soltar todos esos animales otra vez, allí volvieron a tener sus... se volvieron a producir otra vez, y cómo se va a producir la gente después otra vez, esa es una broma larga, oyó, verdad cuñado

Dupa: Eso da para cuatro tazas de café jejejeje

Duri: Bueno, él tuvo que casarse con su hermana, los hijos de Noé pues tuvo que casarse su hija con su hijo, con su hermana, con su hermano pues pa poder producir otra vez, pero solamente ellos y él para poder producir, no es que eso va a seguir después así, no

Dupa: Ya después ya los hijos de aquellos se casa con sobrino y aquel chiquitico y así se van...

Duri: Fíjate ahorita, ahorita hay millones y millones de personas, asimismo animales todo...De repente se pone bravo y viene otra vez a limpiar, porque ahorita mira como está lleno otra vez de pecado...

Dupa: Es hora de que ya prenda candela jejejeje

Duri: Sí, porque yo escucho, bueno, en la Biblia sale toda vaina, tú te pones a leerlo y sale todo

Dupa: Ese es un libro bonito, un libro grande, el Antiguo Testamento, allí este cuenta todo esto, cuenta según como hicieron la Torre de Babel, que era para llegar al cielo, había un pueblo por allá que... bueno, dijeron vamos a hacer una torre para llegar pa’llá, y Dios pensó: ¿será que es verdad que van a llegar? Y allí trabajando la gente, todos pues, María, mire altísimo ya. Y Dios dijo, ya, él dijo, ya vienen. ¿Qué hizo él? Allí cambió todos los idiomas, las lenguas, ya yo hablaba contigo y no sé qué tú me decías y este y el otro y no sé, allí se pararon por eso, porque les cambió el idioma...

Duri: Él mismo hizo así, les cambió esa vaina y allí se retiraron pues

Dupa: Dios mismo lo hizo, pa que no subieran jejeje si no, hubieran llegado pa’llá, por allí yo creo que no sube pa’llá, cada rato por allí: “No, yo te espero aquí en la mitad nomás de la torre”, jajajaja

María da Silva: ¿Pero será que uno llega pa’llá?

Duri y Dupa: Claro, iba a llegar ya pa’llá

María da Silva: ¿Pero está será cerca?

Duri y Dupa: Sí estaba cerca ya, así como...

María da Silva: ¿Y cómo será se ve ese cielo? ¿Tierra pues?

Dupa: Yo no sé cómo será...

Duri: Ahora le voy a contar cuando yo me muera y vuelva otra vez...

Dupa: Sapo, gran sapo jejeje

Duri: Si yo me muero yo vuelvo a bajar otra vez ya...

María da Silva: Como zancudo...

Duri: trrrrr p'allá jajajaja

Dupa: Allí se complicó porque Dios les hizo esa broma, les cambió el idioma de todos, de aquel lado aquel idioma, aquel otro, aquel otro, aquel otro, aquel otro, listo, aquel otro habla y no sabe qué es lo que dice, aquel otro también, aquel otro.

Duri: Sí, mi compadre me habla y yo le contesto en yeral, todos hablamos castellano, y yo hablo con mi compadre pero contesta en kurripako, baniva, baré, y hay distinto idioma, tuvieron que abandonar eso

Dupa: Así como cuando uno llega a casa de persona que no entiende castellano, uno habla y tranquilos, ni siquiera pa'llá, así pues no sirve, así no se llega

Duri: No jodas, para llegar donde nuestro señor uno tiene que morirse, vivo uno no puede llegar

Dupa: En otra vida

Duri: Yo creo que no llega ni siquiera...

Dupa: Según que el cielo estaba bajitico, tú sabes que escuchas la bulla allá y esos animalitos, esos que hablan y todo, todos, todos esos que se escuchan de noche todo, todo que se escucha de noche, de noche se escucha todo, eso dicen que son los que no dejan escuchar la bulla allá

Duri: Bueno, por eso según que el lagartijo no puede suspender su cabeza, cuñado, porque cada vez que alza ¡pas! el cielo según así, jajajaja

Dupa: No, eso según así cuentos, son cuentos...

Bien, gran parte de este relato, realmente representa la continuación de la narración mitológica sobre Yuruparí o Kuwai. ¿Qué pasta tras aquel incendio grande en el que Kuwai muere quemado? El mundo se quema entero, vuelve a reducirse. Todos, o casi todos los seres que lo habitan mueren en el fuego. Tan solo se salvan aquellos que logran meterse dentro de unos agujeros cavados en la tierra, donde, según comenta casi de paso doña María, los introduce Ámaru para cuidarlos, taparlos con tierra y protegerlos del fuego. Sobra decir ya a estas alturas que estamos otra vez ante esta imagen ya conocida de salvación de la muerte a través de un contenedor, en este caso, uno de tierra, donde la primera mujer y madre, vuelve a cuidar de sus hijos en este nuevo "útero" de barro.

Veamos esta escena narrada por Hugh-Jones en el mito Tariana sobre Yuruparí y los Truenos, al que nos hemos referido ya en varias ocasiones. Antes de emborrachar a Yuruparí los tres Truenos, que eran los jefes, habían cavado ya agujeros bajo tierra, los habían llenado de comida y habían dicho a las mujeres que entrasen dentro, ya que el final estaba cerca. Tras emborracharle, empujaron a Yuruparí en la hoguera, el fuego se esparció y la tierra entera se quemó.

Ellos saltaron dentro de las cuevas con todas sus pertenencias, pero incluso allí entraron cantidades de ceniza. Permanecieron en las cavernas por largo tiempo; entonces enviaron fuera a uno de los hombres para ver si el fuego se había apagado. Él se convirtió en un grillo, el que tiene la cabeza negra y que hace su nido bajo el suelo. El grillo se quemó las patas pues la tierra estaba caliente todavía. Por eso este grillo tiene las patas negras. Él regresó y les contó que el fuego no se había extinguido aún. Ellos permanecieron bajo tierra por un largo tiempo (Hugh-Jones, 2011:383).

Por otra parte es evidente la identificación entre esta escena en la que la gente se “encueva” dentro de la tierra para salvarse, y los que se salvan encerrándose dentro del arca de Noé. De manera similar a la que observábamos en el caso de Yuruparí y el Diablo, los narradores de las historias de Yuruparí reconocieron en las historias bíblicas del fin del mundo rasgos de sus propios relatos. El “carajo” de Noé, pues, con su intento de salvar a todos los seres encerrándolos en un contenedor, un arca, desempeña un papel muy familiar para por los maipure-arawak²²⁹, uno que le otorgaría a Venancio el éxito que tuvo como mesías y profeta entre los baniva del Içana.

Pero ni siquiera hace falta trazar conexiones entre el fin del mundo por fuego y el diluvio bíblico para entender la gran aceptación por los viejeros arawak del relato sobre el “carajo” de Noé, ya que en el propio pensamiento mitológico sí existe un episodio de diluvio que acaba con la vida de casi todos los animales. Es parte del gran ciclo sobre la lucha de los hermanos Iñapirrikuli contra los animales –liderados por el mono nocturno (the night monkey) que es a

²²⁹ Detengámonos un momento en Mato Grosso. Mark Münzel (Münzel, Las religiones amerindias: ¿Obstáculos a la modernización?, 1995-1996) señala que allí el llamado Parque Nacional de Xingú en los años sesenta era un resguardo indígena gobernado por un blanco y cuyo objetivo era mantener a los indígenas al margen del mundo circundante para preservar sus culturas mantenerlas “originales” y lo menos “aculturadas” posible. En los setenta, sin embargo, se empezó a llevar una política opuesta, no menos radical, según señala Münzel. Me parece, pues, aunque no tenga ninguna base para poder corroborarlo, que este relato de mis anfitriones sobre Mato Grosso -unos descendientes de indígenas que pertenecen al mundo exterior de Mato Grosso y de este resguardo de Xingú, pero que sí conocen Mato Grosso por cuentos- con todos sus animales míticos de tamaño extraordinario representa la visión indígena de la utopía cerrada que se intentó crear en la reserva nacional de Xingú. En el resguardo pues, expresado en el relato como el único trozo de tierra que se salva del incendio –aislado, solitario, por tanto, como lo es una reserva- no podían entrar los forasteros so pena de ser devorados por los animales enormes. La lluvia te aplastaba, si ibas a adentrarte etc. etc. Son las expresiones indígenas, desde fuera, de esta sociedad cerrada que crearon los criollos para los de dentro. La narración sugiere pues que lo que los hermanos Villas Boas, los autores de este experimento por la preservación, veían como una utopías conservacionista, para los forasteros representaba una especie de campo cercado donde había caza abundante y si ibas bien equipado podrías volver con *animalones* de tamaño mítico. Una visión, quizás, hacia los indígenas aislados como presa en abundancia para el forastero. O sea, al contrario de lo que puede sugerir la amenaza de entrar porque te comerán. Es que si entras cazas de todo y en gran cantidad. La propia narración, pues, sugiere una vez más esa predisposición indígena hacia la apertura: sus sociedades son abiertas, no cerradas. Si se les cierra se convierten en presa para los foráneos. Crecen dentro de su cerco, pero solo para alimentar a los que acechan desde fuera.

la vez el jefe de los truenos²³⁰— que intentan matarles repetidas veces, pero que, gracias a la sabiduría que poseen, los muchachos siempre salen victoriosos. Finalmente, Iñapirrikuli logra matar a los animales en un diluvio catastrófico. Así lo recoge Wright en “Cosmos, Self and History in Baniwa Religion”:

Then it began to get dark. Iaperikuli made it get dark. Then they came to a huge [...] fruit tree. The monkey ate and ate [...]. It was already getting dark. They climbed up the tree. Iaperikuli made night come up quickly... [...] Iaperikuli made the river rise and rise and rise (Wright R. M., 1998:41)

Más tarde Iaperikuli produce trueno y relámpago que parten el árbol por la mitad y los animales se caen al río. Así pues, Iñapirrikuli primero inundó el mundo con un diluvio, creó la noche e hizo que los animales muriesen en el río en plena oscuridad; más tarde causó una conflagración.

En este trozo de tierra (el único que se salva del gran incendio) nada es lo que parece: el mono es orangután, la lapa tiene el tamaño del báquiro, un ciempiés es más grande que una anaconda, el picure es como la danta, y el danto es como el elefante etc. Parece el mundo de la impostura, todos los seres no se parecen a sí mismos, sino que se ven *como* otros.

Mato Grosso en sí representa pues un “contenedor” cerrado dentro del cual crecen de manera desmesurada los animales, metamorfoseando, convirtiéndose en otros. Un mundo cerrado y pequeño en el que viven seres mitológicos y grandes, como aquellos primeros animales de los inicios de los tiempos a los que Dzuli tenía que matar con cerbatana. Este mismo inicio se vuelve a repetir una y otra vez, ahora el contenedor es un cerro, más tarde un arca, un trozo de hueso. Y una serpiente arcoíris se bebe las aguas hasta hacerlas bajar, hasta secarlas. Claro que a Noé, igual que a Venancio, según veremos, había gente que no le creía cuando se ponía a predicar el final del mundo: “Embuste tuyo, Noé, tú eres un carajo que está hablando así nomás”. Pero Noé hablaba así porque un ángel le avisaba. Igual que Venancio, encargado por el mismo Dios de difundir su mensaje y salvar a los que le siguiesen.

Igual que Loquiño, añaden en este punto del relato mis anfitriones. El ángel de la guarda le avisaba al viejo de Noé, él estaba escuchando, “no jodas, ese viejo está loco”, decían de él.

Un momento que hay que subrayar es el comentario de doña María acerca de la comida del zamuro que fue maldecido para que comiera todo el tiempo comida hedionda, podrida. “¿Será que no lo huele hediondo?”, pregunta ella. “Comida pues”, le contesta su marido. Es un ejemplo excelente del perspectivismo (sumándose al ya clásico de la cerveza de mandioca y la

²³⁰ “The hero seeks to kill Ipeku, the night monkey, [...] the chief both of animals [...] and the thunders” (Wright R. M., 1998:40)

sangre), aunque parezca relativismo. Lo que para doña María y para su marido es hediondo y podrido, para el zamuro es “comida pues”, ya que él no lo huele como podrido.

La torre de Babel es otro momento que describen mis anfitriones, y es inevitable pensar en la propia comunidad donde se desarrolla nuestra conversación: Mavacal, una torre de Babel *sui generis*, donde aquella misma noche había hablantes de unos cinco idiomas, reunidos alrededor del fuego, del termo de café y de las historias compartidas en la única lengua común para todos: el castellano. Ya vimos que la torre de Babel —y la propia comunidad de Mavacal— representan el modelo inverso de las relaciones con los máwari. Mientras aquí “mi compadre me habla y yo le contesto en yeral, todos hablamos castellano, y yo hablo con mi compadre pero contesta en kurripako, baniva, baré”, en las conversaciones con la gente *como* nosotros, según vimos, el idioma no es un problema, ya que *por defecto* es compartido. Una condición necesaria para que se hagan posibles los viajes a través de los mundos diferentes, porque, según señalan los narradores, uno no llega lejos si allá donde llega no habla el mismo idioma.

Lejos parece que queda el cielo de *nuestro señor*, ya que para llegar donde él uno tiene que morirse, vivo no llega, a diferencia de lo que ocurre en muchas ocasiones con otros cielos. El cielo estaba bajitico y si uno se acercaba escuchaba la bulla de todos los animales que allí vivían, de noche se escucha todo. Una clara referencia a Temendawí y los ruidos que se pueden escuchar si uno se acerca a la playa: cantos de gallos, ladridos de perros. Tú llegas, a Temendawí o al cielo de *nuestro señor*, y tan solo logras percibir los sonidos, pero a la vista todos permanecen invisibles.

Cinco años antes de aquella fecha que había presagiado Venancio, en el alto Río Negro los indígenas estaban planificando una revuelta contra la población dominante de blancos que iba a tener lugar en San Juan cuando “las viejas cuentas serían pagadas”. Este saber profético acerca Venancio a los chamanes, ya que éstos también poseen el poder de ver y consultar con sus ayudantes si este mundo se acabará o no, según señala Wright (Wright, Cosmos 1998: 82) que es lo característico de los movimientos milenaristas. Cinco años después Venancio profetizaba época de cambios. Para asegurarse la asistencia de seguidores, Venancio pedía un tributo a los que iban a participar en los bailes. Otra condición para escapar del fuego final era contribuir con un pago para matrimonios, bautismos y confesiones, siendo los más generosos los que más rápido podrían disfrutar de la ascensión celeste y de la eterna salvación. Venancio creó un nuevo sentimiento de autoridad religiosa y de poder entre los indios que ya eran capaces de celebrar sus propios bautismos y no necesitaban, por lo tanto a los misioneros católicos (Ibíd.). Pronto el párroco de Sao Gabriel de Marabitanas se encontró con Venancio y le ordenó que dejara de enseñar y partiera inmediatamente a Venezuela o sería expulsado con

policía. Enseguida fueron enviadas fuerzas militares a Içana. Unas veinte canoas de soldados llegaron al bajo Içana, irrumpieron en los bailes, saquearon la casa comunal, mataron a los pollos y cerdos que se usaban de pagos, se llevaron objetos hechos a mano y llevaron presos a los tres líderes Padre Santo, San Lorenzo y Santa María. Como resultado unos cuatrocientos indígenas se fueron a Venezuela. Tras la redada militar en el Içana, Venancio se fue a San Carlos donde por lo visto uno de sus acreedores le llevó preso a él y a unos cuantos líderes más a la cárcel de San Fernando de Atabapo. Tras esa represión militar Venancio y sus seguidores se vieron obligados a refugiarse en zonas de difícil acceso. Venancio se escapó y se refugió en el caño Aki, donde está enterrado. Hoy en día la gente sigue haciéndole promesas en su tumba. Pero él, hombre poderoso, sigue vivo. Otra gente sigue viviendo su vida; igual que él sigue viviendo otras vidas.

Conocí en persona a uno de estos hombres seguidores de la vida de Venancio: Portugo. Portugo afirmaba que él mismo había sido Venancio en una vida anterior, que la tumba del caño Aki era la suya propia. Me quedé viviendo en la casa que regentaba en el pueblo de Maroa del río Guainía algo como un mes mientras intentaba hacer contacto con la gente de las comunidades kurripakas del Alto Atacavi. Cuando le conocí era un hombre bajito, regordete, calvo, con un pliegue como única frontera entre la cabeza y la nuca, sonriente, de cejas ralas y negras, ojos pequeños y redondos y un fuerte acento portugués. Se presentaba como botánico y afirmaba saber hablar con las plantas y escuchar lo que le decían. También era geólogo, decía que había estudiado ingeniería y luego dirección de cine en la Sorbona después de haber abandonado el castillo de su abuelo en Portugal, y antes de que lo engulleran los bosques amazónicos, hacía ya cuarenta años. Trabajó, como tantos otros, de *procurador* de oro en Brasil y tenía cinco cédulas: venezolana, colombiana, brasileña, portuguesa y francesa. Y todas con el mismo nombre, guiñaba un ojo picarón. Una tarde mientras tomábamos tercios de Polar en el umbral de su casa, me contó lo siguiente:

Venancio Cristo era un hechicero poderoso, María. Caminaba debajo del agua. La gente aún le hace promesas. Tiene su tumba en el caño Aki, aquí enfrente, en Colombia. Otros hechiceros envidiosos lo ahogaron. Curaba a toda la gente, hasta a los muertos resucitaba... En mi vida anterior yo fui ese hechicero poderoso, María. Yo tengo mi tumba allí en el caño Aki, voy a menudo para cuidarla. Yo fui ese gran hechicero. Tardé meses en saberlo. Se necesita mucha práctica y mucha paciencia²³¹.

²³¹ Portugo, comunicación personal, agosto de 2009, Maroa

Una de las tantas leyendas que despertó la figura de Venancio la recogen Wright y Hill. (Wright & Hill, 1986). Cuentan que cierto hombre que sabía que Venancio era santo le habló a Tomás Funes²³² de él. El propio Funes entonces mandó a unos soldados a traer a Venancio desde su casa en el caño Aki. Se lo llevaron a San Fernando de Atabapo a casa de Funes para interrogarle. Venancio negó que fuera santo, ya que los santos no comen pan ni carne²³³. Entonces Funes le preguntó si era verdad que tenía muchos seguidores que le llevaban ofrendas por haberles curado. Venancio lo negó también, entonces Funes ordenó que lo encerraran dentro de un ataúd que cerraron con clavos, ataron con cuerda y le colgaron una piedra grande. Tiraron el ataúd al Río Orinoco y lo dejaron allí una hora. Luego sacaron el ataúd y lo llevaron donde Funes. Al abrirlo, estaba totalmente vacío. Los soldados pensaron que Venancio se habría escapado ya que la cuerda no era demasiado fuerte ni los clavos habían sido puestos suficientemente cerca. Así que fueron otra vez a buscar a Venancio en su casa en el caño Aki y volvieron a llevarlo a Atabapo donde Funes. Esta vez ataron el ataúd con cuerdas más gordas y resistentes y pusieron los clavos dejando tan solo tres dedos de distancia entre un clavo y otro. Volvieron a tirar el ataúd en lo profundo del río, pero Venancio volvió a escaparse y los soldados se encontraron vacío el ataúd. La tercera vez pusieron los clavos tan juntitos que apenas cabía un dedo entre ellos; ataron el ataúd con una cuerda hecha de cuero. Al cabo de una hora sacaron el ataúd y quitaron la piedra que habían colgado. Esta vez sintieron que el ataúd pesaba mucho y estaban seguros de que por fin habían matado a Venancio. Pero cuando abrieron el ataúd se encontraron con una enorme anaconda dentro. Funes se dio por vencido aceptando que Venancio verdaderamente era un santo y que nunca podría matarlo por mucho que lo intentase. Unos meses más tarde, Funes envió a unos soldados a buscar a Venancio en el caño Aki para pedirle disculpas. Pero Venancio predijo que

²³² Tomás Funes, coronel militar, explotador de caucho y gobernador del estado de Amazonas desde 1913 hasta 1921 cuando fue ajusticiado en la plaza de San Fernando de Atabapo. Se le atribuyen 460 muertos, fue conocido como el “terror de Amazonas”, José Eustacio Rivera en “La vorágine” habla de la “ley del terror” y le describe no como un personaje sino como un “sistema” (Iribertegui:255). Famoso por su crueldad e intimidaciones de las que se servía en sus plantaciones de caucho y balatá, Iribertegui dice de él que no fue el terror del Amazonas, sino uno de los tantos terrores que se fueron repitiendo en Amazonas y siguen repitiéndose hasta hoy. Aunque Venancio Kamiko obró entre 1850-1860, o sea, antes de la época de Funes, en muchos testimonios posteriores se pueden encontrar referencias que sitúan a Venancio en la época de Funes. Esto sugiere que la memoria popular lo trasladó en el tiempo situándolo en uno de los períodos más duros de la historia amazonense. Todo ello es una prueba más de la importancia que tuvo a nivel social la presencia de Venancio como profeta y liberador de los indios de la opresión de sus patrones. No es la única explicación, sin embargo, del éxito de Venancio entre los indígenas de la región.

²³³ No tenía pues un cuerpo de santo. Recuerda esta respuesta de Venancio a la famosa anécdota de las Antillas, narrada por Lévi-Strauss: qué tipo de cuerpo tenían aquellas almas, se preguntaban los indígenas acerca de los primeros españoles que llegaron a sus tierras (Lévi-Strauss, 1993:49).

Funes iba a ser asesinado un día en una revuelta y moriría a mano de sus propios soldados. Funes vivió en miedo hasta el final de sus días.

Ahora bien, esta anaconda enorme contenida dentro del ataúd vuelve a remitirnos a los orígenes. Una relectura, a escala de aquellas tierras de Mato Grosso donde todo es gigantesco, del episodio mitológico de Iñapirrikuli: el gusano dentro de un hueso. En vez de gusano, anaconda, en vez de hueso, ataúd. Sea como sea, estamos otra vez ante los conceptos de contenedor y contenido, hueso y vísceras, rescatadas de la aguas. En épocas más recientes, el calabozo de Venancio y el ataúd son otros claros ejemplos de este renacer tras una muerte simbólica, tan frecuente en las narraciones arawak²³⁴. Veremos en breve cómo estos elementos se repiten en la vida de otro hombre poderoso, Loquiño. En cuanto a Loquiño, él también como Venancio logra huir de su cárcel. Pero luego es su propio cuerpo el que se convierte en otro *contenedor*. El de la voz divina.

Venancio, igual que Kuwai, es tan poderoso que todos los elementos con los que los militares se ayudan para matarlo, resultan incapaces de vencerle. Como señalan Wright y Hill (1986: 47) la capacidad de Venancio de escapar a las fuerzas combinadas de la madera (el ataúd), el metal (los clavos), la liana (la cuerda), el agua (el río) y la piedra, recuerda pues la fuerza mítica de Kuwai que podía ser vencido únicamente por el fuego. Concluyen los autores que Venancio, quien se escapa repetidas veces gracias a sus poderes de transformación chamánica, es como Iñapirrikuli puesto que es inmortal, y es como Kuwai, ya que en su cuerpo se combinan todos los elementos del mundo (Ibíd.).

Parte de leyenda, parte de hechos reales, la cuestión es que el movimiento milenarista liderado por Venancio tuvo una gran acogida entre los indígenas del Noroeste Amazónico. Las causas se pueden encontrar en el hecho de que si bien muchos elementos de su mesianismo fueron cogidos del Cristianismo, la estructura de su movimiento está fundamentada en conceptos mitológicos indígenas (Wright; Hill; Ñáñez). Una vez más, no se trata de expresión de sincretismo religioso sino de una selección del Cristianismo de una serie de símbolos, actividades y contextos que tenían sentido a ojos de los indígenas de los pueblos arawak (Ver al respecto a Wright & Hill, 1986; Gutiérrez Estévez, 2014; Karadimas, 2007). Wright y Hill señalan:

La selección de Venancio de símbolos y actividades cristianos no era tanto un redescubrimiento de una ideología autóctona mesiánica activada por la introducción de símbolos cristianos (Ossio 1973) sino que se debió al descubrimiento que el simbolismo cristiano de los colonizadores podía ser

²³⁴ Robin Wright señala: “The theme of a narrow escape from death inside containers and powerful noises that burst containers apart are common in Hohodene mythology and seem to represent birth and rebirth” (1998:40)

estratégicamente utilizado para oponerse ritualmente a los efectos profundamente alienadores de la dominación colonial. (Wright & Hill, 1986)

Aparte de esta visión acerca del movimiento de Venancio como una respuesta lógica en forma de protesta social contra el dominio colonial, como una especie de tubo de escape del descontento acumulado por tantos años de explotación del indígena, creo sin embargo que su éxito, y más tarde el de la evangelizadora Sofia Müller, entre los maipure arawak se explica también con su predisposición mitológica a las transformaciones y al cambio. Unas transformaciones que forman parte inherente del pensamiento indígena (Münzel, 1995-1996; Münzel, 2017). A la vez, a estas dos causas básicas e importantísimas hay que añadirle una mucho más simple: el encantamiento y la atracción. Un encantamiento cuya otra cara podría ser la predación, hambre de apropiación del otro. Interiorización de lo exterior que es atractivo y seductor. O quizás haya más que ello. Quizás sea la expresión de esa “apropiación” ideológica que realizan los indígenas no solo con temas religiosos, sino en su día a día. Una apertura hacia el otro, un “dejarse llevar” solo por la curiosidad, por la exploración de lo nuevo y desconocido. Porque Venancio se comportaba como verdadero *encanto*: venía, seducía y prometía una vida mejor. Recordemos, si no, las narraciones sobre Temendawí traídas por Hill a las que hacíamos referencia en el capítulo anterior. Temendawí como el lugar de la vida mejor, allá donde hay abundancia de comida y no hay enfermedades, la ciudad de oro. La propia aparición de Venancio, sigue las reglas de las apariciones de los encantos: viene un hombre en una barca y anuncia que volverá a la semana para llevarse a la hija y a su hermano. Por lo tanto, crea un contexto, una expectativa, va preparando a la muchacha y a su familia. Luego, vuelve y se lleva a toda la familia porque sufren trabajando la goma, le dice al suegro; tiene reminiscencias mesiánicas como Venancio, viene a salvar a los indígenas de la esclavitud. El mesianismo de Venancio tuvo tanto éxito quizás no por el tema social del indio explotado, como lo presenta toda la bibliografía, sino por algo que es similar a la lógica de Karadimas: igual que se escogieron ciertos momentos para trazar una línea entre Diablo y Kuwai, quizás aquí se trata de lo mismo. Los indígenas vieron en Venancio momentos y temas que les recordaban las historias de los máwaris y Temendawí, porque los encantos tienen también un papel “mesiánico”: llegan y se llevan a los indígenas a un mundo mejor, un mundo tan hechizador que uno ya no quiere volver más al suyo. A Venancio los indígenas le seguían, igual que siempre han seguido a los encantos. El aporte religioso de Venancio quizás no es lo principal que atrajo a los indígenas. Ni lo social. Sino el que les haya recordado a tantos otros viajes a nuevos sitios y nuevos mundos que han estado haciendo, llevados de la mano de un encanto.

El comienzo del ánima del caño Aki²³⁵

Duri: ¿Tú has escuchado cómo comenzó el ánima de allá de caño Aki?

Dupa: No

Duri: ¿Nadie te lo contó?

Dupa: No, estaba muy pequeño cuando...

Duri: Yo sí, a mí me lo contaron. Ese caño está casi frente Maroa, bueno ese señor según, se lo voy a contar así como me lo contó esa gente pues...

María da Silva: Venancio, él se llama Venancio.

Duri: Bueno, él según para volverse ánima según que se le murió un niño, un varón, se le murió un hijo.

Dupa: Ese cualquier día alguno se puede volver ánima.

Duri: Bueno, entonces... allí dice cuando lo fueron a sepultar el muchacho, llegaron al cementerio, lo sepultaron, bueno mira ese viejo lloraba, que no comía, no bebía agua, no bebía yucuta, solamente pensaba en su hijo, el único hijo que tenía, que él dijo yo no voy a comer, no importa que me muera, mejor dicho él quería mucho a su hijo

María da Silva: Quería morir con hambre

Duri: Yo voy a morirme para no sufrir en ese mundo tengo que morirme de ese mundo para yo no... pensó, bueno, llegó, como una semana para llegar la fiesta, una fiesta según como pasan por aquí, como en junio o en julio, bueno había una fiesta según, yo no me acuerdo de qué clase de santo pasaban la fiesta, aha, llegó esa fecha, pararon el mastro, allí la iglesia, allí estaba la casa de la fiesta, como le dicen, la casa de la cultura, bueno, esa gente alegre y ese señor triste, bueno, que le dice pa su mujer, sus hijos, este su, bueno su mujer pues, él tenía como dos mujeres puro hembras, les decía: "si Uds. quieren bailar, bailen pa la fiesta, pero yo no". Mira se la pasaba ese viejo llorando, estaba llorando. "No -que le decía la mujer-, Venancio venga a comer", "no -que él decía-". Bueno, pararon ese día el mastro, tomando tranquilos todo el mundo, una fiesta, bueno, a las siete de la noche que el pasó cerca de la puerta de la iglesia, allí se le aparece una muchacha

María da Silva: Ánima

Duri: Una señora, pero pequeñita según...

María da Silva: La virgencita yo creo

Duri: Así dice como Dorelli²³⁶, estaba paradita, según, bien vestido en la puerta de la iglesia, era la virgen María, bajó, apareció, fíjate cómo va a comenzar esto, apareció, le dijo: "Venancio, ¿qué tienes?, ¿qué andas haciendo?, ¿por qué tanto tú sufres?". "No, señora -que él dijo, él no sabía si era santo pues, -no señora, que él dijo, -una semana que yo perdí mi hijo, que murió mi hijo, ese hijo el único que tenía y se me murió y por eso yo ando así, pero yo me quiero morir, yo irme". "No,

²³⁵ Durifá da Silva, 28 de abril de 2010, Santa María de Mavacal. Participan en la conversación Rafael Dupa, María da Silva, Carlucho y más vecinos de Mavacal

²³⁶ Dorelli, la hija de María y Durifá, en aquel entonces de unos diez años

Venancio- que le dijo, tu hijo no está muerto”. Allí según que lo agarró de aquí, del brazo, ella estaba paradita según, con el vestido hasta aquí, largo, bonito según el vestido, le agarró y le dijo: “aquí está tu hijo pues, el niño pues”, porque el niño parece que tenía 4-5 años, pequeño, y lo sacó de atrás; “mira aquí está tu hijo, no está muerto, está vivo”. Mira, ese viejo, bueno, mejor dicho se fue a abrazarlo. “No, no, no -que ella dijo, -usted no puede tocarlo todavía, usted tiene mucho pecado que le dijo, usted no se acerca, arrodílese que le dijo, arrodílese y rece”. Mira, se arrodilló y reza pa poder según terminar el pecado que tiene; “usted tiene que rezar”, según que le dijo ella, la noche es larga, rezando ese viejo y ella conversando con él, él se quería ir según a abrazar a su hijo, “no, que ella dijo, -Ud. no puede tocarlo, después de 3 días si Ud. lo va a tocar”; mira, ella bajó según en uno de estos, uno parece atadura que parece como se llama, troja, cuadradita, estaba allí, la cuerda según así como un hilo, la cuerda según, que él vio cuando se fue a las cinco de la mañana, él vio, se lo llevó, que le dijo: “mañana a esta misma hora yo estoy aquí, y usted tiene que aparecer”; mira, este señor más todavía no comió nada

Dupa: él vio el muchacho, yo me alegre fuera, ya lo miré

Duri: yo tengo que abrazarlo, bueno a las seis del siguiente día la gente bailando, él pendiente de lo que estaba pasando, a las siete de la noche llegó y allí estaba la señora, nuevamente a rezar, arrodílese, tres noches, allí sí que le dijo pal muchacho, “pídale la bendición a tu padre”, le pidió la bendición a su papá, “ahora sí vas a venir con nosotros al cielo, pero móntate a ver si se levanta ese trojita, si se levanta porque Ud. ya no tiene pecado”, no, ni siquiera se levanta un dedo, no que ella dijo, ahora que te falta

Dupa: se vino más bien pa’bajo jajajaja,

Duri: otra vez a rezar arrodillado, pero ya agarró el muchachito, a las cinco de la mañana se fue otra vez, allí se quedó, y más no sentía hambre, allí sí no comía, solamente tomaba un poquito de agua con azúcar, más nada, otra noche allí está otra vez, una semana dice así en ese plan, bueno ya a partir de una semana, tenía que rezar, lo que pasa es que ella lo... quería ir así pues como, no, estuvo rezando una semana pues, así se montó que le dijo “móntate, ahora si a ver si se levanta con nosotros tres”; se levantó como una cuarta, todavía falta, falta más, unos tres días más, ah bueno, ya se lo está quitando, entonces que le dijo: “Ud. no va a comer más la comida de este señor que le dijo, -Ud. va a comer comida que te vamos a traer del cielo, ya comida de aquí de este mundo mejor dicho no vas a probar, nada”, bueno, según que la mujer ya estaba dijera pensativa, se va a morir pues, tanto no come, no pero él comía otra comida, le traían según de allá una... Así como esto, un poquito más grandecito, como una taza, pollo según caldo, pero dicen que apenas tomaba ese caldito y sentía bien lleno y pa que comer más, mira y reza tres días más, allí que se montó, se levantó pa’riba un metro, vuelve a bajar. “Ahora sí, que le dijo, -mañana nos vamos, tienes que rezar hoy esta noche y mañana en el día, usted tiene que acostarse, no tiene que salir pa ningún lado”, aha, santo ya pues, pecado que aquel tenía se le acabó, él no tenía más nada de pecado. “Pero allá en el cielo usted tiene que ir allá donde está Jesucristo, usted no tiene que acercarse de él, por

eso tiene pecado, aquí claro pa montarse allí ya puede montarse, puede levantarse puede ir, pero para llegar al pie de Jesucristo no puede, falta todavía

María da Silva: tiene que morir pa ir allá al pie de él

Durí: Jajaja, bueno, la otra noche llegó, aquellos bailando tranquilos, ya la víspera ya, esa noche sí se fue con ella, lo llevaron, se fue a la puerta del cielo, pero ese se fue así como dijeran los evangélicos con una nube pues pero la cuerquita así dice como parece hilo, finitico, ese que lo jaló, llegó pal cielo, entró el cielo, así como uno cuando llega y sale de aquí, llegó que le dijo la Virgen María: “bueno, hijo, busque a ver de qué lado está su padre, Jesucristo, de este espejo -que le dijo. Allí dice hay dos espejos, un espejo así, de aquí dice está el espejo, él lo volteó dice a mirar, claro Jesucristo sentado así, así dice como se sienta así como la mano así; “allí sácale la bendición”, allí él cuando iba a sacar la bendición era pa’cá, pa la izquierda pa donde se mete el sol; “No -que le dijo la Virgen-, ese no es -que le dijo la Virgen María-, ese no es, ese es su foto, él está aquí donde sale el sol”. Lo volteó a mirar y allí sí, estaba el propio, lo que pasa es que estaba el espejo pa que confunda a la gente, allí sí volteó y le sacó la bendición, pero lejos según que así alto, aha, según que va así como escalinata para llegar allá. “De aquí -que le dijo-, de aquí allá usted tiene que pasar un mes para llegar allá”, eso debe ser una cosa que, una cosa grande, pero él dijo: “yo tengo que llegar pa’llá donde está Jesucristo.

Dupa: No jodas, eso lento

Durí: Mira este el cielo según no es así como esta tierra de aquí

Dupa: ¿ese será como un pueblo grande?

Durí: Ese según que tiene como así un olor sabroso, como si tuviera colonia que se le bota allí en el suelo, así un olor como de perfume, agradable; “la tierra -que le dijo la virgen María- aquí no se escupe, aquí la tierra es sagrada”; mira, empezó a rezar ese señor, la primera escalinata, amaneció a las cinco, lo bajó, pa’bajo otra vez, mañana a las siete otra vez, pero la Virgen no va, solamente baja la trojita a buscarlo, él va solito, ahora, por el niño dice que no lo dejaba, y la vieja que ella miraba no sabía dónde se iba, en la noche desaparecía, después de la fiesta no estaba, en la noche no estaba, llegaba a las cinco de la mañana, y no sabe de qué parte viene.

Dupa: Allí estaba malo, verdad, porque no sabe pa donde anda

Durí: No sabe pa dónde anda

Dupa: Rezando por allí jejejeje

Durí: Y de día él se acostaba según a rezar, le dieron un librito según y todo el tiempo era rezar, se paraba, él no tomaba nada, sino tomaba una especie según de agua mineral pero traída de allá, porque aquí según no le podían dar porque eso era puro pecado, porque según que una cosa que será que sagrado, bueno esto tomaba, si él quería agua, tomaba de eso y rezar, se paraba ya a vestirse ya pa irse a las siete de la noche, ella bajaba, él sabía que ella bajaba... Mira, ese dice tiempo, cuñado, allí sí que según que él sabía cómo vio, él decía “miren, mis hijos, gente cualquiera, muchachos, allá en ese monte hay báquiro”, cuando estaba aquí en el suelo, aquí en la tierra- “miren muchachos allí hay báquiros, vayan a matarlos pa Uds. comer”, allí sí ya sabía como dios. Mataban

los báquiros y si algún animal, “mira allí hay llega una gente malo, ellos quieren venir a hablar conmigo dícales que yo no estoy”, gente faramallera según cuando llegan su cuerpo hace así, así él siente su cuerpo, arde según, “dícale a ese señor que yo no estoy”, como ellos saben que él hace ya milagros entonces lo buscaban, entonces él decía, no, gente dijeras buena que no tiene nada, que no tiene malo pensado él sabe pues, él decía: “a esa persona sí dícale que estoy, pa hablar conmigo pa curar”, pero gente mala no lo recibía, aha, que pasa, le cayó en el oído del gobierno que allí estaba Venancio engañando a la gente, yo no me acuerdo qué gobierno estaba en esa época según, no me acuerdo qué gobierno estaba, el gobernador pues, mandó guardias: “vayan a buscarlo a Venancio preso, porque está engañando a la gente”; bueno, lo fueron a buscar los guardias, como estaba allí escondido, este es su sitio Mataven en el caño Aki, iban a buscarlo y lo traían amarrado, él quietito, lo traían amarrado, esposado todo, él quietito, pa Maroa, preso, por estafador, estafador, engañando a la gente, engañándole para quitarle su rial, no él no cobraba, él trabajaba pero no cobraba, en la mañana vienen a abrir y no estaba, estaba en su casa tranquilo, vayan a ver si está en su casa, si está amárrenlo y tráiganlo, ah bueno, vamos, allí está en su casa tranquilo, amarrado otra vez esposado, tras dos candados, trancado, guardias allí en la puerta, alrededor, a ver por dónde sale ese carajo... qué está buscando el gobierno? Problemas... bueno, amaneció Venancio, no está, amaneció, abren a ver si está, no está, qué hizo el gobernador, dijo “no, la cosa es cierta, déjenlo quieto”, ese era Funes, aha, bueno según que ese fue que pidió según ayuda con ese Venancio cuando estaba vivo.

Dupa: Ese Arévalo²³⁷ ...

Duri: Arévalo, que él dijo: “bueno yo quiero que Ud. me dé como será se dice valor pa yo ganar el poder y así yo te creo, con ese corazón bien”, “ah bueno” que él le dijo, conforme lo dijo así bueno, qué hizo Arévalo, le dio vela, lo que le ofreció vela a Venancio, amaneció tranquilo, abrazado a su hijo, por último que le dijo la mujer: “yo no soy así como ángel de ustedes”, porque él era verdad y cuando decía así, así era, no era embustero sino la cosa era real; “bueno -que le dijo-, no vayan a pensar mal de mí, no vayan a creer que les estoy engañando a Uds., yo me voy a volver santo, como decir ánima, yo para poder comprobar que yo voy a quedar así como ánima y como santo me voy a dijeras como decir privar tres días”, como morirse, para poder será dejar todo el cuerpo pa que queda ya el propio espíritu así como Jesucristo, así como va como si fuera se murió va y vuelve ya el espíritu, el espíritu, baja pa’cá pero igualito como Jesucristo, Jesucristo se murió, se fue el cuerpo,

²³⁷ General Emilio Arévalo Cedeño fue célebre jefe guerrillero venezolano de comienzos del siglo XX quien se destacó por su oposición al régimen de Juan Vicente Gómez y fue quien ordenó el ajusticiamiento de Tomás Funes. Ofrecemos estas palabras de Ramón Iribertegui, de su libro “El hombre y el caucho”, que hace un análisis detallado del papel de Funes en la historia del Estado de Amazonas. “En cuanto a la «liberación» del terror por la llegada de Arévalo Cedeño que concluyó con la era de Funes, no pasó de ser para la mayoría sino una anécdota más de los problemas internos a los que los amazonenses no le ofrecen mayor importancia. Sabían que había problemas entre Arévalo y Gómez, pero la gente estuvo muy lejos de captar la muerte de Funes como una «liberación», así como el mismo Arévalo lo afirma en el libro «Mis luchas». Después todo seguiría igual, como antes de Funes, venía un gobernante y después se iba y venía otro. En el Territorio el pueblo fue bastante escéptico frente a estos avatares políticos” (Iribertegui R. 2008:263)

subió y después volvió a bajar. Pero los hijos no se aguantaron, entonces cuando hizo eso, él dijo tres días, “tres días me voy a morir, pero yo no me voy a morir, sino que estoy como privado, caliente el corazón, no se vayan a asustar, a los tres días yo voy a volver”, listo allí sí, los hijos y la mujer no se aguantaron, se murió pues, de una enfermedad cualquiera, para poder será irse, listo, se quedó muerto, aquí nomás el corazón le quedaba caliente, tres días, no se aguantaron los hijos ni la mujer, faltaba un día, pa cumplir el mandamiento y lo mandaron a sepultar. Él estaba así bueno, que él dijo claro que eran tres días, pero yo no sé qué pensarían esa gente, bueno a los dos días a las cinco de la tarde lo sepultaron, vivo así con la broma caliente del corazón, listo, allí sí tuvo que morir, al otro día en la tarde llegó el espíritu, bajó otra vez, que bajó como una garza pero bonito según cuñado, ese era él, el espíritu de él. Ese era él digamos pero como una garza, mira llegó dice y dando vueltas, caminando dice en el patio, pero un bicho grande, bonito según, dando vueltas, caminando... no le podían hablar porque era un animal.

M.V.: ¿No sabían que era él?

Duri: No, y esa noche esa noche cuando la mujer se durmió y los hijos, les hizo soñar, que les dijo: “¿por qué me fueron a sepultar, yo les dije que esperaran tres días, tenían que esperar, yo bajé”, pero ya el cuerpo no estaba, “ahora sí -que él dijo- ahora me voy definitivo”; porque él tenía que quedarse, así como él tenía que quedarse allí para mandar, para curar, para hacer todo así como hacía dios en este mundo antes que lo maten los judíos, los milagros, levantar muertos, bueno ese era lo que quedaba pa él, pero no, no se aguantaron, así se fue, entonces quedó ánima, ánima de cómo que le dicen ellos, ánima de Macarena, yo no sé qué es...

María da Silva: Así como Mavacal.

Duri: El nombre será, el nombre de ese sitio...

Dupa: ¿Cómo era que se llamaba ese sitio?

Duri: Jigua

Dupa: ¿Él está ahora en Jigua?

Duri: Sí, allí está... Así como el ánima de Pimichin, el ánima de Pimichin está en Pimichin, pero ahorita está cerrado ya ese carretera, pero uno puede pedir, ánima pues, es como decir un santo, pero no es figura, solamente el nombre...

Dupa: Como el ánima de Guayabal por la vía de Samariapo, pon cuidado allí, hay un ánima, yendo de Samariapo, saliendo a la izquierda, allí donde se quiera prender vela, llega y prenden vela dentro de la casita, se llama ánima de Guayabal. Pides con ella, tú pides pa tu viajar bien y ella te concede eso

Duri: Se quedó Venancio en Jigua, en otra palabra le dicen Macaren, yo no sé en qué idioma será...

Dupa: A él le acomodan la tumba, María

María da Silva: Lo renuevan, verdad, cuando está malo lo vuelven a hacer bonito.

Dupa: Todo eso que le pide si uno va por la carretera allí uno ve esas casitas donde se volcó la gente, en el carro, y allí hacen una casita.

Duri: ¿Tú no viste por ahí por Cucurital la casita allí?

Maía da Silva: Ese muerto será de accidente yo creo.

Duri: Una iglesia, una casita así...

El ascenso de Venancio al cielo se produce tras largos esfuerzos de purificación de los pecados, esfuerzos corporales, carnales, que literalmente hacen aligerar el peso de los pecados acumulados²³⁸. Venancio se va volviendo delgado, ligero, el ayuno le quita peso de encima y este cuerpo enflaquecido nos recuerda al personaje Avispa Karimatu, el mensajero entre las personas y Kuwai, con su cintura partida por la mitad, en señal de la delgadez de los muchachos que se sometían a los ayunos. Venancio aquí es el mensajero entre la voz divina y la gente en la tierra, aquella capaz de entender, creer y seguir su mensaje. Este episodio trata, sin lugar a duda, de una muerte iniciática, que además no es la primera para él. Ya la tuvo antes, y aquella vez le sirvió para consolidar sus poderes y le brindó la inmortalidad. Ahora sin embargo se trata de establecer vínculos con el más allá, con el mundo de los muertos, allá donde vive también la Virgen junto con *nuestro señor*. Para ir a vivir con ellos uno primero debe morir, aunque incluso entonces no es del todo seguro, según apostilla Duri. Igual que los chamanes, que viajan al mundo de los muertos para rescatar las almas perdidas de los enfermos, igual que Kuwai cuyo papel de *barquero* ya quedó establecido, Venancio emprende el viaje al más allá llevado por su ayudante, la Virgen, quien en unos viajes verticales que recuerdan los vuelos hacia arriba y hacia abajo de Kuwai, le va preparando para su ascenso, para su entrada definitiva al mundo de los muertos. Allí, al lado de dios, en la tierra que hay que respetar (está prohibido escupir en el suelo), allí le espera su hijo desaparecido.

Pero una última prueba es necesaria para poder ascender al cielo. Una cuerda finitica –cual cordón umbilical o hilo de pescar– le tira hacia arriba y, ahora que está ligero de pecados, Venancio sale ante la puerta del cielo. Nace a su nueva vida. La Virgen, su ayudante en este tránsito, le da las instrucciones: se encontrará con dos espejos en los que verá dos caras; las dos se verán *como* la de Jesucristo, pero solo una pertenece al propio Jesucristo. La otra cara – ¿cuál será?– es solo una foto, el reflejo exacto de la cara propia, pero está ahí para confundir a la gente. Las dos caras miran a Venancio y éste las mira de vuelta, las dos *parecen* reales, en ambas Jesucristo está sentado como normalmente suele sentarse, con la mano así. En ambas se ve así *como* él, *como* el propio. Pero la cara de la izquierda, allá hacia donde se dirige Venancio a pedir la bendición, no es la verdadera. La Virgen le corrige. Este no es el verdadero, nada más su foto, una impostura. El propio Jesucristo se encuentra del otro lado, allá donde sale el sol. En Naciente. La foto de Jesucristo, situada en Poniente, un reflejo exacto de la cara verdadera de aquel a quien Venancio reconoce como su padre, me recuerda también al doble de Kuwai, su hermano gemelo al nacer: su placenta. Ámarru descubrió la impostura y lanzó la

²³⁸ Para más casos de muertes milagrosas y ánimas en Venezuela, ver (Franco, 2009)

placenta al río. Debajo del espejo de las aguas la placenta-*raya* se convertiría en el *reflejo* de Kuwai. Kuwai a través del espejo, reflejado en las rayas, en el espejo de las aguas donde también se refleja el Sol, según el chamán Hohodene Mandú. Recordemos la anotación de Wright sobre cómo el chamán, tras terminar de dibujar el esqueleto del universo, con todos sus pisos y cielos, terminaba doblando el papel de tal forma que el sol quedaba reflejado en el extremo opuesto. La placenta del sol, la máscara, el doble salvaje del recién nacido, lanzada a las aguas por una madre que sabe reconocer la cara verdadera de su propio hijo. Una madre que, igual que la Virgen, no puede ser engañada por la “foto” de la cara de su hijo. Venancio puede equivocarse, pero ella no. Ella sabe que la cara verdadera está del lado del Sol. Sabe que aquel que mira desde el otro lado es el doble impostor. La placenta del sol.

Bien, esta idea de dos caras, parecidas una a la otra, que asoman desde dos lados opuestos, Este y Oeste, Naciente y Poniente, la hemos ido encontrando de diferentes formas a lo largo de este trabajo. Desde Poniente hemos visto asomar a Mawali, la cabeza del arcoíris cuyo hermano gemelo Tini, según los Katawishí, se ubicaba en el extremo opuesto, en el Este. Pero en Poniente está nada más el reflejo en el espejo, igual que el sol cuyo reflejo está hundido en el mundo de las aguas, pero su cara verdadera, sale en Naciente. Mawali en Oeste, ocupando el lugar del *impostor*, volvía blando a aquel quien lo mirase, lo convertía en desgraciado en la pesca y la caza; en *panema*, según mis anfitriones. Dos hermanos gemelos, o lo que es lo mismo, dos caras que son una misma cara, atadas la una a la otra por el cuerpo serpenteante del arcoíris que atraviesa el universo, uniendo los extremos. En el agujero ubicado en Poniente el chamán Dzuli precipitaba a la olla hirviendo a aquellos seres sonámbulos de doble cara – humana y animal– y con cola, para que en su travesía hacia el Este, encontrasen su cara definitiva. Allí, en el agujero situado en Naciente, amanecían en brazos de Iñapirríkuli. Aquella era ya su cara verdadera, la definitiva. La olla de la noche en la que se cocinaban les quitaba la crudeza, les hacía nacer al día con una cara definitiva.

La idea de una reproducción fiel y en detalle del original, de alguien que se ve *como* el propio pero es otro, la hemos encontrado también, de manera clara, en los muchachos de boyas, pues qué son sino una “foto”, un reflejo de los muchachos propios: tienen sus caras, sus ojos, las pestañas, los párpados, hasta las posturas corporales, con las manos así. Una reproducción fiel al original con la que nos topamos también entre los máwari, esos maestros de la impostura corporal. Precisamente la reproducción de estos dobles es lo que hace posible la llegada de los *propios*, transportados en la barriga de Kuwai, devueltos del mundo de los muertos, hechos vida otra vez. Ellos emergen pues del otro mundo porque sus dobles están del otro lado, esperándoles. Devolviéndoles su propio reflejo.

Loquiño

- [Noé] decía así porque [...] un ángel le avisaba
- Como Loquiño...

Y por fin, así me gustaría presentarle. Una tarde bochornosa de un día cualquiera a finales de la estación seca volvíamos a Mavacal después de haber pasado unos días en el pueblo, donde se celebraba la Liga de Fútbol del río Atabapo. El cielo era de un color mortecino y unas nubes pálidas se iban formando encima de nuestro bongo que, cargado de bebés, perros, mangos y bolsas de viaje a cuadros azules y rojos, avanzaba aguas arriba por el Caname, empujado por su motor fuera de borda de 60 Hp. Sentado en la punta de la proa, doblado como un contorsionista, con la barbilla apoyada en las rodillas, Loquiño sujetaba su enorme paraguas negro que lo cubría casi entero. Desde atrás tan solo se veía un brazo largo y huesudo que cada dos por tres se asomaba por debajo del paraguas y se estremecía con fervor. Con un dedo esquelético señalaba el cielo y agitaba la mano de un lado a otro con insistencia, pero también con cierto aire de dejadez y aburrimiento. El reloj de pulsera metálico tintineaba en su muñeca trémula pero decidida. Luego, el brazo se caía hasta volver a esconderse debajo del octágono negro del paraguas. Y así, una y otra vez. Nada en las caras de mis compañeros señalaba ni la más mínima sorpresa. Parecía que todos aceptaban la actitud de Loquiño como una de sus rarezas, una de esas razones por las que se había ganado ese apodo. Loquiño siguió gesticulando hacia las nubes durante todo el viaje, únicamente alternando a veces los brazos. Parecía que, en vez de las nubes, estuviera espantando algunas moscas invisibles. O mariposas. Me recordaba aquella escena de “Los hombres que miraban fijamente a las cabras” en la que George Clooney explota las nubes con el poder de su mente. No nos llovió en todo el camino, pero Loquiño no soltó su paraguas en ningún momento. Cuando, al llegar a la comunidad, le pregunté si era trabajoso ahuyentar las nubes, se limitó tan solo a sonreír misteriosamente y a decirme: “María, yo sabe escuchar, yo escucha todo...”.

Empiezo con esta anécdota a pesar de que por aquel entonces ya había ido varias veces a visitarle a su casa y escuchar sus historias. Si siguiera esa querencia natural por el orden cronológico debería hablar de mi primer *encuentro* con Loquiño durante las fiestas patronales en Mavacal, del que probablemente él no se acuerde. Y es que en aquella ocasión no nos conocimos realmente: me lo *encontré* tumbado de espaldas en el suelo, a la entrada de la Casa de las Fiestas, en un profundo sueño del que no saldría durante los diez días de bailes y celebraciones en honor a la Virgen. El final de mi estancia coincidió aquel año con el final de las fiestas patronales, así que me fui de Mavacal antes de que Loquiño, cuyo verdadero nombre –

Reymundo— no supe hasta el año siguiente, volviera a la vida despierta. Así que empiezo con esta historia porque fue la primera vez que Loquiño me confesaba abiertamente que *sabía* escuchar.

Como él sabía escuchar y a mí escuchar me encanta, nos pasábamos gran parte del tiempo de mis visitas en su casa en un maravilloso silencio compartido. Aun así, había podido conocer cuándo nació.

Yo nací antes, María, antes de ese sol que se eclipsó en el cuarenta y cuatro. A las seis y media de la mañana vino *escurista*, oscurísimo, María, por aquí llegó la *oscureta* esa, ese mundo lo cruzó así, se vieron estrellas cuando venía esa *escuridad* aquí. Se fue el sol, se llegó a tapar, se perdió pues. Estuvo un ratito nomás, como una hora, luego se perdió y vino claro el sol otra vez. Yo lo miré bien, yo sabía ya mirar bien, en el año cuarenta y cuatro mismo. Despuesito venía pasando así arriba de nosotros, eso sonaba duro, María, era un avión grande, bien grande. Venía a pasar así de Naciente, y suena lejos pa'trás, suena lejos todavía mientras va pasando. Era un avión bien grande que pasó arribita de nosotros. Parece que hizo la misma ruta, de Brasil será, de Colombia será, yo no sé, María, que el avión en el que los brasileiros se fueron a jugar a Japón. Arrechos esos carajos. Ese avión grandote, suena duro, viene derecho hacia aquí, suena duro, de lejos todavía, venía pasando ya pa'llá, de allí estaba sonando de atrás, sonando todavía duro... Cuando ellos salen a las doce de día desde Japón pasan por aquí a las cuatro de la mañana, por aquí mismo pasaron pa Brasil cuando fueron a jugar con japoneses, arrecho esos carajos, ¿verdad, María?

En enero de 1944 se produjo un eclipse solar total que se pudo ver desde gran parte de América del Sur, incluyendo Brasil y Venezuela. A pesar de que en aquellas fechas Reymundo sería un niño pequeño, de apenas unos años, ya *sabía* mirar, ya poseía el don de la mirada, la herramienta imprescindible de los hombres poderosos. Así pues, supo mirar cómo el mundo era atravesado por la *oscureta*, cómo la noche venció el día y trajo las estrellas, cómo se perdió el sol. Supo mirar, en fin, cómo la *oscureta* vino a tapar la cara del sol, cual una máscara. Y para el resto de su vida Reymundo sabría que nació *antes*, antes de las tinieblas, antes de que el mundo se cerrara de repente, antes de que el nuevo sol volviese a salir de Naciente, traído con el estruendo del avión desde Japón, el país del sol naciente. El eclipse ahuyentado por el estrépito, encontramos más pruebas de ello en el mundo entero, según señala Lévi-Strauss: China, Malasia, Birmania, India, África, en América desde el Canadá hasta el Perú, pasando por México (Lévi-Strauss, 1968:283). Sociedades enteras armando bullicio para espantar al animal que está devorando el sol, señalando, en palabras de Lévi-Strauss, esa anomalía en el orden que supone la llegada repentina de la oscuridad, en medio del día. El avión del relato de Loquiño no solamente trae el estruendo, sonando duro —un sonido por lo demás que nos

recuerda a Kuwai, ya que su cercanía siempre era anunciada por el sonido duro, como el de un avión— sino que viene de Naciente, de Japón, del Este, trayendo literalmente el sol de vuelta.

Así pues, Reymundo había nacido antes de la *escureta*, en el sol anterior, en Camaná, un sitio en Brasil hasta donde llega la tierra de Colombia, por el Río Negro. Su papá se llamaba Manuel Enrique, era brujo y hablaba ñengatú (yeral). María Elena, su mamá, era de otro río y había muerto hacía ya tiempo allá por el Río Negro. De chiquitico Reymundo cayó víctima de una brujería y enfermó gravemente. Su padre le sacó el veneno que le habían echado los dañeros y que casi lo mata:

Lo sacó de mí, lo botó, ya no me muere más con esto. Yo estaba chiquitito, apenas todavía yo sabe, cuando me brujó mi papá, él lo saca más que yo ese pelo de mono, ese camajai que llaman, pelo de diablo, eso será que me dieron fuera, nada, mira cómo está ahorita, hace años, cuando yo estoy así todavía, chiquitito, casi me mataron eso dañero, así se murió mi hermana, nadie sabe remedio, ahora yo sí sabe, cuando persona tiene un daño de eso, busca un remedio, yo le doy pa él y no se muere... (Reymundo González, comunicación personal, 14 de julio de 2010, Santa María de Mavacal)

El camajai (sin identificar) es un veneno poderoso que don Reymundo describe como pelo de mono, pelo de diablo o leche de piedra: surgió, recordemos, como los demás venenos, de las cenizas del Diablo después de que lo quemasen en la hoguera. Se encuentra encima de un cerro llamado Pintura²³⁹, en las cabeceras del río Inírida, su hermano Lebrando fue a mirar ese cerro y le dijo que allí encima sale este veneno entremedio de las piedras, asimismo como la caraña²⁴⁰. Es un veneno fuerte y las historias de muertes por camajai están presentes prácticamente en cada familia. Según don Reymundo basta acercar el camajai a la nariz de la víctima mientras esté dormida, el olor penetra su cuerpo y listo. Es peligroso este veneno, mata a la gente.

Reymundo: Sí, pa darle a la gente que huele, cuando duerme, tú vas a poner poco a poco en la nariz, huele su olor y entró encima de eso, eso peligroso, jejeje.

M.V.: ¿Yo pensaba que el camajai se ponía en la comida?

²³⁹ “Encima de cerro hay todo, dice [mi hermano], María. Allí dice que queda un pedazo piedra así más alto, allí ese llegó su guacamaya, ese llegó a morder allá donde está fuerte será, ras, allí dice grita no jodas volaaaaando, volvió y cayó allí mismo otra vez, se murió, mordió veneno, eso fuera duele” (ibíd.)

²⁴⁰ *Elaphrium tomentosum* Jacq, es una resina de aroma mentolado. Al ser quemada desprende denso humo blanco que ahuyenta los máwaris y protege a los viajeros, a los bebés recién nacidos y a los enfermos. Las madres suelen *humiar* con humo de caraña a sus bebés e hijos, o pegarles a las plantas de los pies pequeñas bolitas pegajosas de caraña para que ésta proteja sus pasos. En casos de enfermedades graves, los brujos aconsejan la toma de pequeñas bolas de caraña con un poco de agua, siendo la función parecida: la de echar al máwari, hacer que se aleje de uno.

Reymundo: También, ese ello le da todo con yucuta, con resto de yucuta lo echas y listo, la gente lo toma y listo, con eso mismo va a morir, malo eso será, jejeje. Pero ahorita ya yo sí sabe, cuando una persona tiene un daño de eso busca remedio y yo le doy pa él y no se muere más.

Hijo de un chamán poderoso, Reymundo recibió de pequeño, junto con su hermano mayor Lebrando, las enseñanzas de su padre que iniciarían a los dos muchachos en el oficio chamánico²⁴¹.

Mi papá me enseñó, yo estaba estudiando ya fuera antes con él, yo huele ese ñopo²⁴² para brujear pues, pero después me enfermé, mejor dicho casi me mata ese brujería. Después uno brujo me chupó y sacó de mí ese brujería: uno cáscara de palo así de largo [como un centímetro, *nota mía*], allí se jodió mi brujería, me curó pues, yo no enfermo más. Yo estaba poseyendo ya fuera, toda la noche yo soñé brujeando, toda noche yo soñé brujeando, allá fuera pues, pero lo que pasó es que me enfermé, me enfermé y listo. Él lo sacó más que yo y lo perdí pues... En cambio ese mi hermano Lebrando ese sí lo terminó ese su estudio con papá de nosotros. Ese mi hermano era brujo, ese lo saca pelo de mono de allá donde está el diablo.

Loquiño afirma que esta enfermedad fue la que hizo que perdiera su brujería, ya que esta fue literalmente extraída de su cuerpo. Su recuerdo de haber estado cerca de la muerte, de nuevo, y haber sido devuelto de allí gracias al poder del brujo nos recuerda este episodio a la muerte iniciática de Venancio y de toda iniciación chamánica, ya que ésta implica la muerte y la posterior vuelta a la vida del aprendiz de chamán. Es precisamente este viaje al mundo de los muertos, y el regreso de allí, lo que le otorga los saberes y conocimientos necesarios para seguir viajando y regresando de los otros mundos. La insistencia de Reymundo de que esta enfermedad puso fin a su aprendizaje e implicó la pérdida de su brujería se opone a sus propias manifestaciones, muy frecuentes por cierto, de que es un hombre poderoso. Pero sobre todo, se opone a la actitud de sus vecinos y de los habitantes del río Atabapo que

²⁴¹ Aunque no es obligatorio que el oficio del chamán sea de carácter hereditario, lo más común es que los padres chamanes transmitan los saberes al hijo o hijos, como en el caso de Loquiño y Lebrando. Aun así, lo que es fundamental son las cualidades personales del aprendiz de chamán: la visión y el oído chamánico, o sea, percibir y comprender las imágenes y las visiones que se tienen estando *borracho* de ñopo, saber escuchar y entender las voces sobrenaturales. No es mi intención dar una explicación del funcionamiento del trance chamánico porque no dispongo de los conocimientos necesarios y porque existe una inmensa y maravillosa literatura al respecto. Solo me interesa señalar que durante estas sesiones de toma de ñopo se realiza el viaje extático del chamán durante el cual él visualiza o sueña las causas del mal o la enfermedad. Este tránsito chamánico también es el momento en el que el chamán empieza a poseer sus espíritus auxiliares, aprende a dominar sus fuerzas y poderes.

²⁴² *Anadenanthera peregrina* – árbol perenne de propiedades alucinógenas, conocido también como yopo, nopo, parica. Sus habas negras se tuestan, se machacan y se inhalan o se insuflan con la ayuda de un tubo.

reconocen en él a un brujo capaz de curar enfermedades, intermediar ante la Virgen, comunicarse con el cielo y el infierno, y también hacer daño por brujerías²⁴³.

M. V.: ¿Cómo era el estudio?

Reymundo: Hueleyendo mismo. Hay un bejuco, capi²⁴⁴ que llaman, es fuerte, él lo raspa con agua y lo saca caldo así para tomar cuando están borrachos ya con ese ñopo, allí sí, ese para graduar ya con ese pues, uno llega ya donde está pelo de diablo. Un brujo que no llega allá no puede curar la gente cuando enferma con ese pelo de diablo, no puede curar, no puede. Solo muy alguno puede curar así enfermo así con ese brujería, muy alguno. Mi papá sí sabía, él me curó cuando yo me enfermé, no jodas, él agarra ese pelo de diablo de allá de cerro y lo chupa de mí aquí, lo botó más bien... Ese así de largo ese pelito, así como pelo de mono pues, igualito.

M.V.: ¿Es propio pelo?

Reymundo: Propio pelo, María, ese pelito, ese pintadito así, ese es que mata a uno cuando le da pa uno de eso. Así fue, María. Yo miré antes cuando me sacó de mí ese pelito mi papá, se pega de mí aquí donde me chupa, se pega de mí ese pelito.

No es el primer bejuco yagé que sugiere un ascenso, una escala, con el que nos topamos: recordemos el momento de la toma del uacú, el yagé cuyo humo emborracha a Kuwai y posteriormente hace que los muchachos *asciendan* en su barriga hasta el cielo²⁴⁵. Así pues, el brujo que sí sabe curar, según Loquiño, tenía que escalar el cerro donde está el pelo del diablo.

Esa extracción del objeto causante de la enfermedad por medio de la succión es una técnica de curación ampliamente difundida y ejemplos de ella se pueden encontrar prácticamente en la totalidad del chamanismo norteamericano y suramericano. Parte del éxito de la curación consiste en la muestra inmediata por parte del chamán del objeto patógeno: una piedrita, un gusano, un pelito, como fue el caso de Reymundo. Veremos en breve que ésta no es la única vez en la que a Loquiño le fueron incrustados de forma imperceptible e indolora objetos ajenos, de índole sobrenatural, que prepararon su cuerpo para el contacto con otros mundos²⁴⁶.

²⁴³ Por otra parte, es bastante común que los chamanes no reconozcan abiertamente sus saberes. Teniendo a la vez el poder de causar daño y de curar, la ambigüedad de su oficio hace que rara vez admitan sus saberes, y menos aún ante mi persona.

²⁴⁴ *Banisteriopsis caapi* - es una liana de las selvas de Sudamérica, conocida también como ayahuasca, yagé, caapi, que se usa en la preparación de la ayahuasca.

²⁴⁵ Eliade (1960:263), haciendo referencia a Métraux, también señala que el chamán se bebe una infusión preparada con un bejuco cuya forma sugiere una escala

²⁴⁶ El chamán tucano, una vez visualizada y localizada la enfermedad, coloca el puño cerrado encima y chupa el aire con fuerza para extraer la enfermedad que consiste en un objeto intruso enviado por un enemigo. La forma visible de la enfermedad a menudo es una espina, un pelo o un grano de arena y el chamán luego muestra este objeto al paciente (Reichel-Dolmatoff, 1978)

Así yo lo miré cuando me curó, “bueno, hijo”, me decía, “yo le curé a usted, tú vas a vivir tiempo después de mí”, él dijo, bueno, yo no tenía más fuerza, yo era carajito todavía, mira cómo soy ahorita, quién sabe cuándo me muero... Si yo me muero yo me voy nomás de aquí al cielo, tranquilo...

El padre pues, confirma lo dicho anteriormente por Reymundo “yo no me muere más con esto”, o sea, Reymundo ya había *muerto* y ahora no se moriría *más*, o lo que es lo mismo, había regresado fortalecido de la enfermedad e iba a vivir más tiempo que su propio padre. Tan fortalecido salió Loquiño de su enfermedad, que parece que no es un lapsus su afirmación de que irá al cielo –se conoce el camino ya– pero “si muere”, como incluyendo la posibilidad de que una nueva muerte no volverá a ocurrirle. El pelo del diablo, pues, es la causa de su muerte, a la vez que el origen de su poder²⁴⁷.

El hermano mayor, Lebrando, el mismo que sopló el caño Caname para amansar al máwari bravo que le flechó, era igualmente descrito por mis anfitriones como “un señor que sabe” o “el señor que ayuda a los niños cuando están *asustados*”. Cuando le conocí por primera vez vivía con su mujer Albertina, tres perros blancos y dos loros verdes²⁴⁸ en la desembocadura del Caname en el gran Atabapo, justo al lado de Conuba, el presidente de los máwari. Tenía el pelo gris, llevaba gafas de sol de cristales reflectantes y vestía una camiseta negra con un estampado de Iron Maiden. Albertina era una anciana menuda de pelo largo en canas que cada dos por tres mandaba callar a los tres perros blancos que tenían los ojos *ciegos* a causa de las curas con hierbas alucinógenas a las que estaban siendo sometidos para convertirse en perros cazadores.

Reymundo: Mi hermano Lebrando sí era brujo, pero perdió su vaina, su brujería, se lo robaron.

M.V.: ¿Quién se la robó pues?

Reymundo: Yo no sé, María, otro brujo será, pero eso no se sabe, allá se perdió una maraquita que él tenía, con eso que brujeaba a los enfermos, ahora no tiene más nada, una sola vaina de eso que parece catamajaca, pero eso es brujería mismo, es pequeñito, era de mi papá, eso es muy viejo, brujería de viejo.

Llama la atención la insistencia de don Reymundo en que ya ni él, ni tampoco su hermano, poseen los poderes que tenían antes. A Loquiño se le perdió la brujería cuando le sacaron el

²⁴⁷ Se puede asociar la presencia de la brujería en el cuerpo del chamán, expresada aquí en el pelo de mono o pelo de diablo, con los virotes de los brujos en la Alta Amazonía peruana, entre los shawi o los candoshi (Ver González Saavedra, Surrallés).

²⁴⁸ Los loros son considerados mensajeros chamánicos, igual que ciertos otros pájaros que “hablan” –las guacamayas, las cotorras, etc. El murciélago y la chotacabra (Caprimulgidae) también figuran como mensajeros del chamán, así como ciertas libélulas y mariposas y es a ellos a quienes el chamán pide ayuda. Para algunos ejemplos, véase Reichel-Dolmatoff (1978); (Zerries, 1962)

pelo del diablo, a Lebrando se le perdió la maraca a causa de otro brujo quien se la robó, también el máwari se perdió de las aguas del caño y ya no se muestra a la gente. La percepción manifiesta de la pérdida de los poderes chamánicos, se expresa mediante la pérdida literal de sus herramientas de trabajo. Una pérdida, que en la época de Sofía Müller, en los años cincuenta, era intencionada. Recordemos que el Noroeste Amazónico colombiano y venezolano quedó marcado por el paso de la evangelizadora Sophia Müller, quien era considerada una profeta. Muchos chamanes eligieron seguirla y se desprendieron de sus herramientas de trabajo y de poder, lanzándolas a las aguas de los ríos, poniendo fin a su pasado de brujos y abrazando así la nueva fe. En la década de los cincuenta, calculamos, los dos hermanos Lebrando y Reymundo estarían recibiendo sus enseñanzas y es muy probable que hayan conocido, si no en persona por lo menos de oídos, a esta ola de *pérdida* de herramientas y poderes, que bien podría ser explicada como otra brujería, como un robo o apropiación del poder de uno. Así pues, lo que heredaron de su padre, el viejo chamán Manuel Enrique, es descrito a día de hoy por Loquiño como “brujería de viejo”. En el manuscrito de Filintro Rojas (Rojas, 1994) hay más información sobre esta brujería de viejos. Así pues antes de llegar a poseer objetos mágicos y herramientas necesarias para los viajes del chamán, éste debe poseer los conocimientos acerca de la estructura del universo. Los rezanderos y curanderos tradicionales, según el autor, deben ser conscientes de sus pasos por el universo. En los viajes extáticos para realizar la curación deben saber dónde empiezan el viaje: llegan al centro del universo, que es la vida, de allí parten hacia la muerte para volver a regresar al centro, pasan al naciente, retornan a la vida en el centro y llegan a poniente. O sea, podríamos concluir, hacen el camino inverso a la “cocción” de los primeros seres de doble fisionomía que, recordemos, atravesaron la olla cósmica de Poniente a Naciente. Podríamos pensar que este camino del chamán entonces es una forma de volver a su estado crudo, volver al estado primordial en el que poseía doble fisionomía. Un estado ambiguo necesario para cada chamán. En todo momento, sigue Filintro Rojas, tienen que devolver el espíritu de la criatura a quien están curando al centro de la vida. Por ello necesitan conocer los “dawakali”, los secretos de la transmutación y la transformación por medio del “yatu” o polvo de la ciencia que posibilita el cambio de una cosa en otra. El polvo hace transmutar el pensamiento del chamán para que se vuelva consciente y pueda comunicarse con los espíritus principales del universo. El cuerpo, durante este viaje extático, queda inconsciente. Los secretos que tiene que conocer el chamán son cinco en total: 1) Identificarse con los espíritus principales; 2) curar todas las enfermedades en el espacio de cinco días, bien sea por medio de objetos naturales (plantas, piedras) o con la ayuda de los espíritus auxiliares; 3) conservar la vida a voluntad y por tiempo indeterminado, sea cual sea la edad de la persona enferma; 4) hacer obedecer a los seres que

pueblan la tierra y a los elementos en forma de espíritus y 5) llegar a entenderse con los espíritus, sean visibles o invisibles, invocando en cada caso al que pueda ofrecer la revelación que se busca conocer (Ibíd.). Por todo lo anterior, el chamán necesita sus objetos mágicos que le ayudan a conocer y explorar el universo en busca de sus secretos. La maraca, seguimos con Rojas, sirve para despertar el espíritu del que se va a curar (la mayoría de las enfermedades son provocadas por el robo del espíritu). Representa el universo: en la punta lleva el cordón de la vida con cinco manojitos de plumas y los cinco colores de los espíritus que cuidan del espacio: blanco, verde, amarillo, rojo y verde²⁴⁹. Otro objeto que forma parte de las herramientas sobrenaturales del chamán es el cuarzo, que representa la luz. Sirve para visualizar a los espíritus, a las enfermedades, o al tigre de la fortaleza. Tiene el poder de evocar al relámpago. Hill asimismo señala que durante los cantos chamánicos de los wakuénai, las piedras de cuarzo, junto con movimientos rítmicos, son usadas para penetrar en la casa de los muertos y rescatar de allí el alma de la persona enferma (Hill J., *Materializing the Occult*, 2009). El hueso de garza simboliza la columna vertebral y sirve para absorber el polvo de la ciencia²⁵⁰. Recordemos que los bailes en círculo que imponía Venancio a quienes querían salvarse del inminente fin del mundo tenían que ser acompañados por los gritos de “Garza, garza” que, según señalaban Wright y Hill tienen la función de provocar un trance o mareo²⁵¹. También vimos ya que tras su muerte Venancio regresa transformado en garza, una animalización del muerto, en términos de Viveiros, que encontraremos también tras la muerte de las personas no especialistas (ver Capítulo 4). Al “absorber el polvo de la ciencia” a través de la garza, se produce el trance. Juzgando por el dibujo de Filintro Rojas, el hueso de garza se bifurca en el final en dos partes (que corresponderían a los dedos de Kuwai): una para cada fosa nasal. De esta forma, se realiza una doble ascensión: el polvo de la ciencia asciende por la columna vertebral del universo a la vez que el chamán, gracias a la sustancia que absorbe, asciende al cielo. La piedra redonda simboliza la tierra y representa el centro de donde parte el pensamiento hacia el espacio, explica Rojas (Ibíd.). La relación entre el pensamiento y la piedra chamánica la encontramos entre los Runa del Ecuador quienes atribuyen a las piedras agencia e intencionalidad y piensan que durante la curación o los actos de brujería no es el chamán

²⁴⁹ En su manuscrito, el autor repite el color verde dos veces

²⁵⁰ Entre las Herramientas de la Vida y de la Transformación que utilizan los chamanes Desana se encuentra la lanza sonajera (rattle lance) que representa el soporte o el hueso del mundo con sus capas y niveles. Es usada en las sesiones chamánicas junto con los soportes de tabaco (cigar holder), ambos con bifurcaciones en un extremo (Hugh-Jones, 2009)

²⁵¹ Las primeras flautas que se hicieron de la palmera que surgió de las cenizas de Kuwai son llamadas “garza blanca” y corresponden a los primeros dos dedos de la mano de Kuwai. Ver Robin Wright, “Musical Body of the Universe: The One and Many in an Amazonian Cosmology”, 2015.

quien actúa, sino su piedra. Para disminuir los poderes de los brujos los Runa castigan a los chamanes agresivos quienes abusan de sus poderes desposeyéndoles de sus piedras e hirviéndolas en agua caliente para así matarlas (Guzmán-Gallegos, 2009).

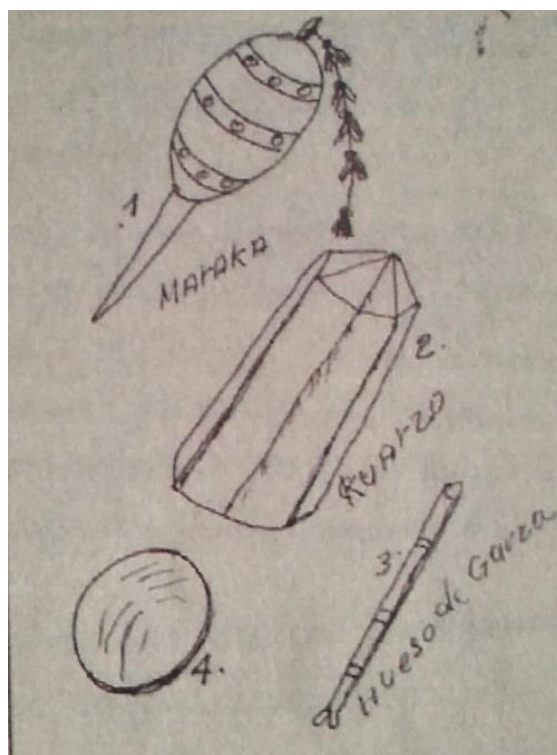


Figura 34. Las herramientas del chamán, dibujadas por Filintro Rojas (Rojas, 1994)

M.V.: ¿Qué es la catamajaca²⁵², don Reymundo?

Reymundo: Ese es un palo que hay por aquí, ese es su leche que se sale del palo, leche de palo mismo, pegadito así, es rojito natural así, especial para brujería... Ese cuando estuvimos borrachos en Guarinuma lo raspó pa mí, raspaba pa mí su leche, por eso que yo me puse brujo también, lo olí, así estaba yo con ese brujería, después apareció pa mí uno tigre²⁵³. Uno tigre que salió de mí ya, aquí tenía un huequito donde ellos salen. Ese brujería que yo huelí, ese vuelve encima de mí uno tigre, dos tigres se criaron, se criaron de grandes, despuesito se fueron, se fueron más que yo, se volvieron

²⁵² Catamajaca o tacamajaca es el nombre con el que se denominan las resinas de varios árboles de las *Burseráceas* en la Amazonía y que son de uso medicinal. Junto con la caraña, la catamajaca es utilizada en Mavacal para ahuyentar los máwaris. La resina, recientemente extraída, normalmente es de color blanquecino, pero se vuelve oscura al solidificarse. El color rojizo que menciona Loquiño hace pensar en que es posible que sea del grupo de la “pariká”: sustancia psicoactiva usada por los chamanes: la inhalan y esnifan una vez secada y raspada, para conseguir una “muerte” ritual y así poder retornar al Otro mundo, donde habitan los espíritus. Esta resina rojiza y seca simboliza la sangre de Kuwai y alimenta el alma y el corazón del chamán, lo cual la convierte en un nutriente tanto material como espiritual y en la energía necesaria para devolver la vida a los enfermos. Ver Wright (2015:131). También (Lindorf, 2001)

²⁵³ Tigre Americano, tigre pintado o jaguar (*Panthera onca*), el mayor félido de América y el tercero del mundo. En las tierras de Venezuela se encuentra la sub especie *Panthera onca onca*. El puma (*Puma concolor*) es también difundido, mis anfitriones lo suelen llamar tigre sin pintas o león.

gente pues. Yo sé, cuando estaba todavía conmigo, cuando yo sueño malo, yo sueño una persona y los mando a pelear con ellos, mando a pelear el tigre con fulano que está pensando malo de mí...

M.V.: ¿Los tiene todavía?

Reymundo: Ahorita están en el cielo, nuestro dios los llevó arriba, llevó su cuerpo mejor dicho pa'riba, esos tigres que yo tenía, por eso que no están más conmigo.

Ahora bien. La toma de esta *leche de bejuco* produce la aparición de un tigre que se convertirá en el ayudante de Reymundo. La catamajaca le vuelve brujo y también esa transformación es corporal: de un huequito en su cuerpo, que con gestos Reymundo ubicaba en la cabeza, saldría un tigre para pelear con gente mala y envidiosa, gente que habla mal de él a sus espaldas. El huequito corporal sitúa su cuerpo en cercanía del cuerpo de Kuwai, lleno de huecos. Este tigre que sale del cuerpo de Reymundo, y que luego resulta que son dos tigres que llegan a criarse y a crecer grandes, a volverse gente, hasta que se van a vivir al cielo, acerca a Reymundo a los chamanes-jaguar, a quienes nos hemos referido varias veces hasta ahora. Considerados los chamanes más poderosos, su poder principal consiste en la transformación en jaguar, o como suelen llamarlo mis anfitriones: volverse tigre. Esta transformación, según hemos comentado, es explicada con el cambio de ropa, o de piel. Uno se pone el chaleco o la camisa de tigre y se vuelve tigre. La imagen del chaleco de tigre como el traje que el buzo necesita para poder moverse en medio de otro ambiente (Eliade, 1960) es útil y buena para poder concebir esta metamorfosis corporal, dominio de los hombres (y mujeres) poderosos. Robin Wright señala las siguientes características de los chamanes-jaguar: su entrenamiento incluye ayunos, toma de sustancias alucinógenas, experiencia de la “muerte” y el “renacer”, “matrimonio” con espíritus auxiliares pájaros; suelen sentir la *llamada* tras una grave enfermedad o experiencia onírica; entre sus poderes se incluyen el vuelo espiritual, contacto directo con espíritus y deidades en todos los niveles del universo; transformación en espíritu de jaguar (funciones predatoras y protectoras) y en numerosos avatares animales; la obtención del “cuerpo” del espíritu del jaguar; el saber controlar las fuerzas de la naturaleza (pueden causar tempestades, originar truenos etc.), son psicopompos: guían a los muertos hacia el otro mundo (Wright R. M., 2013:7)²⁵⁴. Señala también el autor que

²⁵⁴ “Jaguar Shamans (*Maliri, Dzuri Malinyai*): *Training*: 10 years; involves fasting, abstinence, seclusion, taking psychoactives, constant learning from master; experience of “death” and “rebirth”, dismemberment and reshaping of inner self; “marriage” to auxiliary bird-spirits; advanced knowledge to kill; warrior ethos. *Calling*: sometimes a serious sickness, dream experience, or recommendation from parents; desire to learn; male or female. *Powers (malikai)*: soul-light; direct experience of spirits and deities in all levels of cosmos; transformation into jaguar spirit (predator and protector functions) and numerous other animal avatars; acquires “body” of jaguar-spirit; jaguar-tooth necklace; curing of sickness; weather control; guides souls of deceased to Other World houses; world-making and healing; hierarchies of power; *Attributes*: human-animal-spirit; multiple perspectives; double vision; sounds

los poderes del chamán-jaguar le son transmitidos directamente a través de una línea genealógica por los poderes creadores del comienzo del mundo, especialmente por Dzuliferi, el primer chamán. Se considera que el chamán-jaguar es un verdadero payé y que conoce todo sobre el mundo; es capaz de alcanzar un lugar al lado del lugar del creador Iñapirrikuli; es el único que se cree que es capaz de curar a las víctimas de brujería por envenenamiento. Igual que Kuwai, los chamanes jaguar pueden transformarse y obtener múltiples formas y cuerpos durante su viaje al Otro mundo. Hay sin embargo chamanes más poderosos que los chamanes jaguar y son los chamanes que son a la vez profetas. Wright señala que son considerados más poderosos que los jaguares porque representan prácticamente la voz viviente de los dioses y mantienen una línea abierta de comunicación con el creador (Ibíd., p.16).

Muchas de estas características, según se va viendo, son también propias de Reymundo, quien, además posee, según señalaré enseguida, una “línea directa” con el cielo, con la voz de aquel a quien Reymundo llama *nuestro dios* y con sus acompañantes, los santos y las vírgenes. No deja de ser curioso el hecho de que sea precisamente *nuestro dios* quien se lleve a los tigres al cielo. Sería tentador pensar en una conversión al cristianismo expresada por medio de este “secuestro” del poderío del chamán (sus tigres) por el personaje denominado *nuestro dios*, siempre y cuando, claro está, aceptemos que el dios que Loquiño llama *nuestro* es en efecto el dios cristiano. Una asunción que se tambalea por el hecho de que, según hemos ido viendo, mis anfitriones incluyen en el vasto concepto de *nuestro dios* a personajes como Jesucristo, Iñapirrikuli o Kuwai. Por otra parte, si efectivamente aceptáramos que en este caso Loquiño piensa en Jesucristo u otro personaje originario no del mito arawak sino del cristiano, no por ello deberíamos asumir que el hecho de que este *nuestro dios* cristiano se lleve en cuerpo a los dos tigres de Loquiño al cielo implica algo esencialmente diferente o/y opuesto a los viajes al cielo, constantes desde los tiempos mitológicos hasta hoy mismo, efectuados por los propios chamanes y por sus ayudantes, provenientes de por sí del cielo. El viaje al cielo, de mano de un dios que es *nuestro*, pues, forma parte inherente del pensamiento chamánico. Por otra parte, la construcción de un gran relato de transformaciones y metamorfosis, de viajes ascendentes y descendentes de los distintos pisos y cielos del universo, aparición de personajes nuevos que son incluidos en este relato, es principal característica de las culturas amazónicas. Autores y constructores de estos relatos que acompañan a toda la cohorte de

thunder; sends soul at will; singing brings Other World into being; considered distinct from sorcerer; rattle is “body and soul” of shaman; numerous “shirts” (subjectivities); “mirror” allow total, global vision
Characteristics: hunter of souls; master of fire (tobacco); cosmic warrior; cosmic traveler; mediator with deities; master of light (crystals); clairvoyance; diviner
Institutions: schools of instruction of apprentices by master shamans, beginning and advanced levels (Wright R. M., *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*, 2013:7-8)

ayudantes chamánicos, los “señores que saben” a día de hoy raras veces prescinden de una herramienta de poder en sus sesiones curativas como lo son las estatuillas de Jesucristo, alguna cruz, o la imagen de la Virgen. Objetos mágicos que vienen a sumarse a las otras herramientas de “brujo viejo”. El propio Lebrando, en sesiones de curación, siempre agarraba en el puño cerrado un pequeño crucifijo.

Reymundo: Yo los mandaba a salir de mi frente, brincaban así como gatocito, se vuelve grande, tigre pues.

M.V.: ¿Tenían la piel pintada?

Reymundo: Tigre, tigre, tigre propio, pero era brujería pues, yo tenía eso, María, después cuando ellos ya andan como gente, ya me dejaron pues, eso era brujería...

Estos tigres que Reymundo llama *propios*, entendemos que son tigres verdaderos, tigres con la piel pintada, manchada, llena de *agujeros* oscuros, cual las alas de la mariposa, o las manchas de la raya, o el propio cuerpo de Kuwai. Brincaban como gatos y crecieron hasta convertirse en gente, hasta volverse gente y dejar a Loquiño. Eran efectos de la brujería, parece. Así pues, no solamente hay chamanes que se convierten en jaguar (tigre). También hay tigres que se vuelven gente, quizás estos mismos que ahora hacen el camino de vuelta. Sin embargo, no deberíamos pensar que los tigres de los que habla Reymundo fueron *en primer lugar* gente que se puso el chaleco de tigre y luego, de regreso, se volvió gente otra vez. No. Loquiño insiste en que fueron propios tigres, tigres verdaderos que se volvieron gente y se fueron. Las transformaciones de chamanes en tigre son habituales y mis anfitriones cuentan casos divertidos como el de un chamán bromista quien decidió convertirse en tigre y asustar a las mujeres que estaban trabajando en el conuco para acto seguido, cuando huyeron despavoridas, quedarse con su cosecha. Este es el caso que contaba Durifá, entre risas, a su amigo Rafael Dupa:

Durí: Mi tío, el finado de mi tío Julio Yavina, ese era etnia warekena, él se convertía en tigre, ese con remedio sembrado. Entonces ellos para convertirse en tigre lo raspan, por ejemplo tienen una totumita ahí, una vainita, una tacita, y lo raspan y lo toman. Entonces ellos van y no sé cómo lo hacen, brincan para volverse tigre.

Dupa: Según que es un palo así, se sube y cuando regresas pa'cá ya eres tigre, se sube como un hombre y baja tigre.

Durí: Ellos tienen otro remedio para volverse hombre otra vez

Dupa: ¿Tu tío se convertía en tigre, cuñado?

Durí: Mi tío se convertía en tigre

Dupa: Ahaaaa

Durí: Aquí en Guainía en San Miguel fueron unas mujeres pal conuco, ya él sabía el día pues, él sabía un poquito, la finada de mi mamá fue pal conuco, eran mujeres, seis mujeres que se volvieron ir pal rastrojo de ellas para sacar temare²⁵⁵, pero cantidad de temare, unos tres o cuatro rastrojos, temares

Dupa: ¿Y las fue a asustar?

Durí: Aha, escucha, entonces se fueron ahí a buscar y mi tío Julio que dijo: “tía, yo voy a buscar a sacar temare con esas mujeres”, “ah, bueno” -ella dijo, pero ella creía que él iba a ayudar, pero él se convirtió en tigre y se fue atrás de las mujeres, mira según que era un tigre grande que llegó, pero solamente para asustarlas, que escucharon aquellas mujeres que estaban así; “no, será -que él dijo- yo voy a esperar que terminen de recogerlo pa dejarlo en el catumare²⁵⁶”, jajaja, pa traer, bueno, allí que estaban ellas haciendo catumare, otras sacando majagua²⁵⁷, seis mujeres iban, aha, mayores, no mujeres muchachas, sino mayores cuando escucharon que ronó ese carajo, jódale, tremendo tigre allá en la orilla del rastrojo, aaaaaayyyyyyyy que dijeron, tigre

Dupa: Ja ja ja ja

Durí: ¡Tigre! ¡Que nos va a comer el tigre! Salieron mandadas, no llevaron nada, ahora llegaron donde finada de mi mamá, allí el conuco de finada de mi mama está cerquitica de la orilla: “Doña - que le dijeron, allí viene tigre vámonos, nos corrió -que le dijeron pa ella, vámonos”, “ah -que ella dijo- yo ya me voy”, ella estaba pal conuco, se fueron, ese carajo cuando se fueron se sentó allí, se hizo un catumare, pero catumare según así de grande, de temare lo llenó, recogió de aquellas mujeres, que aquellas corrieron “vamos a venir a matar ese carajo pa venir a buscar ese temare”, jajaja, no jodas, lo trajo, finada de mi mamá dijo tengo que darle de comer a mi yerno que ella dijo y se fue pallá, hasta que él venía silbando, bajando, y las mujeres pa su sitio, llegó y dijo “aquí traje temare en ese pingüe catumare, que llegó tigre a asustar esas mujeres”, mi mamá sí que le dijo “¿pa’ónde tú estabas?”, “pa’llá”, “ah con razón que yo cuando salí yo vi todo ese temare que yo lo recogí”, jajaja, pingüe catumare, le dio la mitad pa mi mamá, después vinieron las mujeres ya con los maridos de ellos, no estaba el tigre, se llevó el temare, jajaja...²⁵⁸

No todos los casos de transformaciones de gente en tigre, sin embargo, conllevan la risa. Normalmente son utilizados por los chamanes con fines curativos, informativos, diríamos. Los remedios necesarios para dar este brinco que le convertirá en tigre son de conocimiento restringido, y son necesarios también para hacer la transformación de vuelta, para volverse gente otra vez. Los brincos que menciona Dupa recuerdan a los brincos de los tigres de Loquiño. En otra ocasión don Rafael explicaba que cuando un tigre se vuelve gente lo que hace

²⁵⁵ *Pouteria caimito*, fruta dulce de pulpa blanquecina y textura tierna y pegajosa, con semillas duras, marrones y alargadas

²⁵⁶ Catumare: cesto tejido in situ de hojas de palma para transportar los frutos recogidos en el monte

²⁵⁷ *Anaxagorea acuminata*

²⁵⁸ Durifá da Silva y Rafael Dupa, Santa María de Mavacal, 20 de abril de 2010

es quitarse el chaleco de tigre que lleva, lo deja colgando de una mata y va a bañarse pero ya como gente. Luego sale del agua y se pone el chaleco otra vez: tigre de nuevo. Esta práctica de volverse tigre es descrita siempre mediante un chaleco o camisa que se pone y que se quita, se queda colgando de un árbol mientras no se usa, y luego uno se la vuelve a poner. Wright también señala que esta práctica de transformación en una variedad de animales poderosos (sobre todo en jaguar) es descrita como “ponerse el chaleco”, *dzaui maka*, el chaleco de jaguar. Evidentemente, estos cambios de chaleco son una variedad de la muda de piel de las culebras, lagartijas o mariposas, de las que hemos hablado ya en el primer capítulo.

Volvamos con Reymundo y sus tigres que él mandaba salir de su frente. ¿Qué hacían pues?

Eso nomás, cuando yo lo mando salir sale, cuando yo no mando nada, no sale, andan encima de mí mismo. “Ese será brujo”, dicen de mí. Una vez, María, pa’llá pa boca de Púname donde ustedes llegaron antiyerzote, pegó un trueno, llovió, pegó brisa, pegó trueno debajo de aguacero ¡paaaah!, coño, yo no sé qué será, mi papá será que llegó allí o mi brujería mismo será, yo no sé... “Tú estás disparando encima de nosotros”, allí mismo viene tigre otra vez, paaaah, paaaah, como revólver, lo disparó ese encanto, ese que pegó pa mí el trueno parece revólver, María, dos veces lo disparó, así pues en el cielo, dos veces, cónchale, esa es mi brujería mismo yo dije, de día, no fue de noche...

Este relato de Loquiño se refiere a sus años de aprendizaje, cuando aún no sabía dominar sus poderes. Aun así, los tigres le obedecían, salían de su frente cuando así se lo mandaba, y regresaban según se lo decía. Pero el dominio de los truenos (recordemos que una de las cualidades del chamán-jaguar según Wright era el dominio del tiempo y sus elementos) fueron más complicados, parece. Así pues, parece que Loquiño al principio no está seguro de ser él mismo el autor del trueno que cayó con estrépito bajo el aguacero, llegando a pensar que era su finado padre, su maestro. Esta torpeza iniciática de Loquiño quien aún no sabe controlar bien sus propios truenos, recuerda a aquellos cinco dedos de la mano mitológica (Ver Capítulo I) que iba aprendiendo a usar los poderes de sus dedos. Cualquier desliz provocaría cataclismos. Loquiño, como el aprendiz del universo, a quien se le escapan los tigres de su cabeza y se le caen los truenos de entre los dedos. La torpeza del aprendiz de chamán que no ha adiestrado todavía a sus crías.

Tigre sembrado

Remontando el caño Caname, antes de llegar a Púname —el sitio donde cayeron los truenos de Loquiño hace ya tiempo— se encuentra Limón, uno de los sitios antiguos del Caname donde los habitantes de la comunidad de Guarinuma del río Atabapo tenían sus conucos antes aún de la fundación de Santa María de Mavacal. En Limón, cuentan mis amigos de Mavacal, hay un tigre sembrado. Lo siembras y eres su dueño pues, parecía simple en sus relatos. Cuando vas a

visitarle viene, te conoce, y si viene otro, le asusta. La siembra de tigres es una costumbre bastante frecuente. Se pueden sembrar otros animales también, no solamente tigres. Así me lo explicaban un día Dupa y Duri:

Duri: Ese tigre de Limón hace tiempo que está allí, pero ese es sembrado, hay una hierba de tigre, sembrado.

Dupa: Cuando uno siembra ese tigre así como aquí y cuando uno se va, llega alguien y lo que oye primero es el tigre, y nadie llega. Los tigres tienen hierba.

Duri: Ese es el guardián de las casas, del sitio [de siembra]. Por las noches está, espanta a la gente, se pone a ronar [rugir].

Dupa: Más o menos llega gente aquí y lo que sale es tigre: “aaahhhh” la gente se va de allí, hay sembrado allí. La mata tiene así la raya como la panza de un tigre, como la mano de un tigre, por eso que cuando siembran allí nunca falta un tigre, porque está allí, uno llega y ese tigre está allí pero no hace nada.

Duri: ¿Ahorita, cuñado?

Dupa: No, hace tiempo ya, ahora ya se perdió.

M.V. ¿Y si uno arranca la mata?

Dupa: No aparece, se pierde... Llegamos una vez con Nelson y con finado de su papá que es el dueño del sitio, y con todos los muchachos en la playita, mira ese carajo estaba, estaba el tigre, tranquilo, escuchadito. No hace nada, es sembrado, pa los dueños no hace nada, pero pa otros sí asusta.

Duri: Porque lo disparan y no se muere, es hierba, es aire, no es tigre.

Dupa: Es como un espíritu, como una sombra mejor dicho, es una sombra, una imagen de tigre que está allí solamente pa asustar a las personas, no hace nada...

Esta siembra de tigres, cuya función podríamos asemejar a la de los perros guardianes, es posible gracias a la relación de analogía que se establece entre la mata de tigre y el propio animal. El rasgo característico de esta hierba es la forma de sus hojas, parecida a la pata del tigre, así como su dibujo, que se asimila a las rayas de la panza del tigre. Sembrada en algún sitio no habitado, la presencia de este tigre es puramente disuasoria: se pone a ronar (rugir) cuando se acerca alguien que sea otro que su dueño. Pero este tigre sembrado no es propio tigre, es nada más una sombra. Una imagen de tigre que está allí para confundir y asustar al desconocido. Se trata pues, de un tigre impostor. Una “foto” que refleja la cara verdadera del tigre, pero que es nada más su imagen. Este tigre impostor, ese espíritu de tigre hecho planta, convierte al dueño del sitio también en su dueño (su máwari, diríamos): a él le reconoce, se muestra manso, no le rona amenazador. A los otros sí, a los desconocidos les asusta, se pone a rugir por la noche, pero si uno intenta dispararlo no le hace nada, ya que es nada más su sombra. Es aire. Una inversión de papeles en la que el hombre se vuelve el dueño (máwari) de una planta que no es sino el espíritu de un tigre, que a su vez no es tigre sino una sombra, pero

que está pensada *como* verdadero tigre para quienes visitan un sitio del que no son dueños. Un juego en el que nadie es lo que parece. El juego de las imposturas.

Hombre poderoso

Yo soy encanto también, yo soy medio encanto.

Yo sabe oración de escopeta, de armamento, yo sí yo sabe. Ese es hombre poderoso, dijeron de mí los guardias un día, María. Yo estaba medio borracho, pero miré un teniente de allí de Atabapo y otro guardia que venían caminando así hacia mí. “Ese carajo está bueno para dispararlo”, escuché que decía el guardia para el teniente, estaban cerquita nomás, así que yo le dije al guardia: “Ah, ¿tú quieres dispararme?”, yo dije pa aquel guardia. “Un momentico”, yo dije, lo miré, me santigüé, yo recé, yo recé, yo recé, yo recé, yo recé, seis palabras, “ahora sí dispáreme”, yo dije.

Este suceso le ocurrió a Loquiño en las fiestas patronales de la comunidad de Guarinuma, donde un día se encontraba sentado frente la casa de las fiestas, tomando ron. Su relato guarda muchas similitudes con episodios de la vida de Venancio, perseguido por los guardias, celosos de su poderío. También, como hemos ido subrayando, se reconocen elementos mitológicos de intentos sucesivos de los enemigos de Iñapirrikuli de matarle, pero que finalmente se rinden debido al gran poder del héroe.

“Dispáreme”, yo dije, “aquí tú me disparas” [en el costado, debajo del brazo derecho, nota mía], yo dije. ¡Tzas! ¡tzas! Nada, no reventó. “Otra vez más duro”, yo dije. ¡Tzas! “No puede hacer nada conmigo, usted no puede hacerme nada”, yo dije pa ese guardia, “usted no puede hacer nada, yo sabe oración muy buena”. Me disparó el carajo pero no se revienta su palo y el teniente mirando de mí. Yo entré a la casa de las fiestas, yo tomé mi trago, tranquilo.

Así pues, Loquiño tenía el poder de hacer que la escopeta de los guardias no disparase. Rezó y rezó, palabra tras palabra fue construyendo su protección frente a las balas. Como la larva que va tejiendo su crisálida, Loquiño fue envolviéndose en sus rezos, resguardado en ellos, a salvo. Es más, sus rezos tenían el poder de hacer que la bala no saliera de la escopeta, atragantándola, callando su voz. Eran poderosas aquellas oraciones, se hacían materia presente. Esta materialización de los rezos chamánicos no es algo aislado. Existen otros casos en los que, literalmente, la palabra cobra cuerpo y se hace visible. Hay oraciones que se *vuelven* gente. Durifá da Silva me reveló una oración de protección durante la noche contra animales y espíritus. La oración, al ser pronunciada, cobra cuerpo e igual que una persona, se pone al lado de uno para protegerle y vigilarle durante el sueño. Uno se va al chinchorro a dormir y ve a una persona pasar, pero es la oración misma que se queda allí paradita. Es buena si uno anda solo, le protege de los animales y de los espíritus, uno la reza y luego ve cómo la oración se queda allí mismo, al lado. Este papel de la palabra, como guardián por la noche,

recuerda al tigre sembrado, ronando en la oscuridad para asustar a los intrusos y proteger al dueño, o, en su ausencia, sus tierras. Las palabras que *siembra* la oración se quedan allí, plantadas al lado de uno toda la noche, velando sus sueños, espantando a los intrusos. Encontramos un paralelismo entre estos casos de los rezos hechos cuerpo y la materialización de subjetividades (“a materialization of subjectivities”) durante el ritual chamánico wakuénai (Hill J., *Materializing the Occult*, 2009), en el que el chamán consigue, mediante los cantos y los soplos de tabaco, transformar las relaciones subjetivas –miedo a la muerte, enfermedad o mala suerte, conflicto e ira– en materia sensible, audible, visible, y tangible²⁵⁹, como por ejemplo son los elementos patógenos que el chamán extrae del cuerpo del enfermo en forma de pelos de mono o dardos. Sin embargo, en el caso de la oración hecha cuerpo, o los rezos materializados como una suerte de escudo invisible, se trata de la materialización no del elemento patógeno causante de la enfermedad y del padecimiento del cuerpo y alma del enfermo, sino del remedio, ya que es éste el que se hace cuerpo. No estamos, pues, ante un caso de brujería materializada (al ser extraída del cuerpo de la víctima y posteriormente expulsada también del cuerpo del chamán como pequeño vómito), sino ante casos de materialización de las defensas: un tigre sembrado que cobra cuerpo como imagen o sonido; un rezo que se hace tangible, denso, a prueba de balas.

Soy muy arrecho, María, por eso que me respetan ya los guardias en Atabapo cuando yo voy, ya me conocen que es verdad, dispararon pero no se reventó su palo. “Ese hombre poderoso”, dijeron los guardias pa mí. “Usted no puede joderme ni un poquito, yo sabe oración bien buena, si me lleva preso yo sabe oración también para salir del calabozo”. Yo sabe de esa oración también, mira, el calabozazo está todo trancado, pero cuando me cansan ya a la otra noche yo voy a rezar, yo voy a rezar, yo voy a rezar, yo voy a rezar, agarrando la puerta, empujando la puerta yo lo mando a abrir esa puerta, allí mismo viene duende de fuera y tara tara tara abre la puerta, yo me paro y le digo: si usted puede abrir esa puerta pa mí, yo brinco pa fuera, allí se tranca otra vez, así es ese oración que yo sabe... ¿Cómo tú sales?, decían de mí los guardias. Yo salí pues, porque la puerta estaba abierta. Usted la tranca pero uno hace oración, usted no puede hacerme nada, nadie más sabe ese oración, yo nomás, solo mi persona... Jeje, sí, María, por eso me llaman en Atabapo el Poderoso, no pueden hacer nada conmigo.

Era muy arrecho, muy bravo don Reymundo. Sus oraciones no solamente le protegían de las balas sino que consiguen sacarle de la prisión de San Fernando de Atabapo, por cierto, la misma donde fue metido Venancio y de donde, también, logró escaparse. Sus ayudantes

²⁵⁹ “Shamanic ritual mobilizes a combination of musical sounds and bodily actions to transform subjective relations –fear of death, illness and misfortune, conflict and anger- into sensuous, audible, visible, tangible materialities” (Hill J., *Materializing the Occult*, 2009:247)

auxiliares, a quienes esta vez llama duendes, llegan y desde fuera abren la puerta trancada. Reconocemos en este calabozo la aparición una vez más de un contenedor del que el héroe logra escaparse por medio de su gran sabiduría, tan persistente en los relatos maipure-arawak. También vemos reafirmada, en forma de candados rotos y puerta destrancada, la materialización de los poderes del chamán, su transformación en materia palpable, audible, visible. El cuerpo del chamán, por medio de su sabiduría expresada en rezos, oraciones, cantos y tabaco, se convierte en un “traductor” de lo inmaterial en material: las dolencias de los enfermos cobran cuerpo y salen de boca del chamán en forma de pelo de mono, los rezos se convierten en personas, los espíritus auxiliares poseen fuerza suficiente para abrir puertas trancadas. No solo el chamán es un puente entre el mundo de los vivos y el de los muertos, sino que su cuerpo sirve de conversor de lo inmaterial en material, de lo invisible en visible. Pero, recordando a Vilaça y su reflexión acerca de que nada es incorpóreo, tan solo temporalmente invisible para alguien, podríamos añadir a la idea de Hill sobre la materialización de las subjetividades la siguiente reflexión: más que materializar, el chamán lo que hace durante las sesiones de curación, los rezos, los soplos de tabaco y los sueños, es visibilizar, hacer visible la dolencia y el padecimiento, la propia oración. Como aquella primera mirada mitológica que al posarse encima del Principio le dio cuerpo, hizo que notara su propio peso y por tanto, existencia, la mirada del chamán lo que hace es volver visible para los demás lo que permanece en la invisibilidad.

Siendo hombre poderoso, Loquiño poseía conocimientos múltiples acerca de rezos —de armamento o de calabozo, según hemos visto—, sabía aliviar dolencias y enfermedades soplando tabaco. Pero también sabía hacer daño, brujear. Algunas veces lo hacía por necesidad, vengándose de algún mal pensamiento o mal acto en contra de su persona, otras veces por aburrimiento o diversión, como para probar sus fuerzas. Así pues, en una ocasión me reveló que sabía matar con velado. Se coge una vela y se le mete una aguja por dentro, se ata con hilo negro, la persona siente cómo le hinca la aguja por dentro y se muere si no lo cura el chamán. Otras veces se puede coger la vela y pedirle al santo y allí ya te enfermas, la gente lo hace por maldad, dicen, es gente que sabe de ello, te puede dar en distintas partes del cuerpo.

Lo rezas pues, uno reza encima de la gente, uno manda al diablo a matar a gente, uno manda al divino Espíritu Santo también pa que lo deje pa que muere... Así uno hace con vela pa que se muera una persona, si tienes rabia con uno... Yo sabe también velar a gente. Uno prende vela, seis velas, después uno prende seis otra vez con platita y uno libro... Ahora yo voy velar a más gente pa mirar si yo mato, pa que se mueren... Una vez ese carajito de Yacame me robó un guaral [hilo] de pesca, yo voy a velar ese carajo yo dije. Yo prendí vela, yo recé, yo recé, yo recé, yo recé... Allá donde el rancho de ellos, donde el río, allí dicen lo miró parece gente, mala señal, allí dice se privó [se desmayó] ese,

carajito todavía, ese Feliciano, después su mamá habló conmigo, ella me dice él quiere morir pues aquel carajito, después yo recé, yo recé, yo recé, tres veces, pasó, ya pasó, no tiene más ese que quiere privarse. Allá está ahorita Feliciano, no tiene nada... Por eso que esa vieja tiene miedo conmigo. Ella sabe, ella descubrió que yo lo velé. “Él lo veló ese viejito”, dijo, yo mismo, verdad, jejeje, verdad mismo, María.

Queda claro de esta historia que un mismo chamán puede, si así se le antoja, ser a la vez el que provoca el daño y el que lo cura. Esta ambigüedad –son a la vez los que pueden matar o salvar a la gente– es una de sus principales características. El chamán autosuficiente facilitándose sus propios pacientes. Por otra parte, se ve que son distintas las maneras de que se materialice el velado: a nivel sintomático puede producir dolores punzantes en diferentes partes del cuerpo, o bien, como en el caso del niño que le robó el guaral de pesca, hacer que la persona se desmaye. Ese desmayo concreto fue causado por haber recibido la mirada de “una gente”, lo que recuerda a tantos encuentros entre gente y máwari: ya hemos visto como estos hacen que uno pierda la conciencia por un instante o le quitan la vista, sumiéndole en una realidad onírica. Si bien este caso en las formas es parecido –una persona (que puede ser desde el dueño de algún animal hasta el espíritu o la sombra de algún muerto) se le cruza en el camino, al lado del rancho de sus padres y listo, el niño cae enfermo. Pero, la causa primera, el origen de ese encuentro con esa persona es, reconoce Loquiño, el velado que él le hizo, un daño intencionado. El poder de Loquiño, pues, se materializó en esta persona que se le apareció al niño, le asustó y fue la causa de la descomposición de su propia persona. El niño quería morirse. Un acto de venganza, movido por la rabia que sintió el viejo ante la travesura del pequeño malandro. Y ya que fue él mismo quien lo provocó, pudo curarlo. Porque, y aquí viene lo que quiero sacar en claro de este suceso, aunque las causas formales de la dolencia o el padecimiento parezcan similares o dejen síntomas parecidos en el propio cuerpo, las causas suelen ser diferentes. La persona que miró a Feliciano pudo haber aparecido a causa de un tabú infringido: comer comida fría, recibirla de la madre quien está con la regla, soñar mal y no contarle etc. Apareció, sin embargo, a causa de un velado. Y si la causa no se termina de esclarecer, la curación no es posible. No era la primera vez, ni la última, en la que Loquiño mandaba a la gente a velar, movido por su propia arrechera. En otra ocasión me confesó que tenía un problema con una gente de Atabapo. Se trataba del robo de un bongo. Un hombre de allá de Wasuriapana había robado el bongo de Marino Cayupare cuando estaba arrimado en el puerto de su hermano Lebrando. El bongo estaba encadenado con cadena y todo. Loquiño se arrecho, se puso bravo, y decidió que iba a matar a aquel carajo. Compró vela para prenderla aquella misma noche. Aquel día amaneció prendiendo vela, una noche entera velando. El hombre se ahorcó, pero la causa era la brujería de Loquiño.

Yo no sé cuántas velas prendí, María, allí dice lo amarró uno mecate [cuerda], lo agarró aquí, aquí lo guindó muerto, allí él dice de mí que yo lo maté. Pero ese fue el pago del bongo. Se murió ahorcado, hace tiempo ya, pero yo no tenía la culpa: ¿quién le manda a robar ese bongo? Cuando lo hizo, mi hermano debía por ese bongo dos millones quinientos mil, eso costaba el bongo. Por eso que yo me arreché, jejeje, por eso que yo tengo un problema allí, me tienen rabia. Ellos saben que fui yo, así mismo habló el ahorcado cuando se murió: él mismo fue el que me mató, les dijo de mí, por eso que ellos lo saben allí en Wasuriapana, en Atabapo, ahora yo duermo con miedo...

Me gustaría subrayar la forma en la que Loquiño se refiere al mecate, convirtiéndolo en el sujeto activo de la frase. Es el mecate quien agarra al muerto y lo ahorca, la víctima no tiene poder de decisión y aunque su muerte parezca voluntaria –se ha ahorcado con un mecate– no lo es, es resultado de la brujería enviada por el chamán. Para mis anfitriones, como prácticamente para la totalidad de pueblos amazónicos, la muerte siempre es intencionada –resultado de la intención de otro–, nunca de la propia voluntad de uno. Murió no porque lo quiso, suelen decir mis anfitriones para corroborar esta realidad. Desde la distancia, el poder del brujo hace que el mecate se convierta en su herramienta ejecutora. Esta agarra a la víctima, la amarra y la mata. Una agencia y voluntad, atribuidos a la cuerda, que se vuelve así una extensión del propio brujo. Un objeto que es la materialización, según hemos ido comentando, del poder del chamán, actúa en su lugar, de manera similar a como lo hace por ejemplo el pelo de mono, introducido en el cuerpo de la víctima para dañarla, enfermarla²⁶⁰. Pero uno no muere así de fácil. Incluso muerto uno pude ponerse en contacto con sus familiares y denunciar al autor de su propia muerte. Este hombre concretamente había contado a su familia quién le mandó a matar con velado, pero Loquiño sabía también matar la voz. Lo hacía amarrando la boca del Santo con cinta y uno ya no podía hablar ni contar nada de nada, no podía contar más quién fue que lo mató, no solo se quedaba muerto sino que enmudecía también. Bien bueno era ese velado. Podía hacer que una culebra picase a la víctima, o que la matara un palo. También podía hacer que uno muriese ahogado o que se trambucase borracho. También sabía hacer que la gente mate con cuchillo a otra gente. La técnica para conseguir un muerto ora ahorcado, ora nomás privado (el que se muere así sin más), consistía en amarrarlo con una cinta de Santo: uno amarra con la cinta de Santo el pescuezo del Santo, uno lo amarra así nomás para que saliera la persona ahorcada.

Reymundo: Uno hace así como natural como cuando la gente se atora así también, uno amarra una cinta de santo en el cuello y va agarrando el cuello de él y no puede comer; si nadie sabe curar, con ese mismo se muere, ese mismo lo mata. Lo puede curar si sabe, si nadie sabe, no puede curarlo,

²⁶⁰ Para más ejemplos de la agencia y voluntad de objetos subjetivizados o “subjectivized objects”, ver (Guzmán-Gallegos, 2009)

con eso mismo se muere... Tiene que ser yo mismo, porque yo sabe curar desde chiquito, yo sabe todo eso. Yo sabe curar distintos tipos, yo rezo tres veces nomás, no le pasa nada, yo prendo vela, yo rezo encima de él. Uno reza así pa la vela nomás pa unos santos y listo, allí sí ayudan.

M.V.: ¿A qué santos reza?

Reymundo: Con cualquiera, con San Antonio, con el Divino Espíritu Santo, esos son los más arrechos aquí en ese mundo, si uno lo paga bien.

M.V.: ¿Uno tiene que pagarle al santo?

Reymundo: Noo. Yo lo hago si tiene plata pa pagarme, si no tiene, yo no trabajo sin pagar, negativísimo. Mira, ese oración de armamento que yo sabe, si alguien me da tanto yo le puede pasar ese oración, si no me da nada, nada.

Fibra y oro

Reymundo llegó a Guarinuma desde Brasil el 25 de marzo de 1963. Llegó como empleado del comerciante de fibra Alejandro Patiño que tenía un negocio enfrente de Guarinuma, en el lado de Colombia, y otro más en Maviso, enfrente de Atabapo. Fue un viaje largo: salieron del Río Negro a primeros de marzo, en unos días llegaron a Maroa donde se quedaron algo como una semana, cuando apareció Arturo Cortidor, otro comerciante que estaba arribita de Cacahual y quien, nada más llegar compró *cuartico* por 50 bolívaes, una caja entera de ron. Aquí el relato de Loquiño empieza a tambalearse entre vapores de borracheras pasadas. Recuerda haberse quedado dormido donde la casa de Capiro, en la plaza de Maroa. Recuerda haberse despertado sin recordar nada. En Atabapo don Reymundo pasó años cortando fibra para Alejandro Patiño, un patrón de difícil pagar.

Además la fibra estaba baratísima, yo no sé cuánto que vale una tonelada esa vez. Pero esa fibra vale pa todo, María. Para hacer pólvora de esa para disparar con escopeta. Ese uno lo va resinando y sale bien bueno. También sirve para emparejar el polvo donde la tierra está mala o podrida, se pone allí fibra y va llenando, se empareja todo... Ese fibra vale pa todo. En Brasil también se trabaja eso pero tampoco lo pagan bien.

Pero Alejandro Patiño tenía deudas, no le iban bien los tres negocios y la fibra no daba mucho rial. Así que la deuda de la fibra del patrón uno tenía que pagarla trabajando el oro. Enfrente de donde trabajaba la fibra había un cerro largo y alto. Allí una vez llegó uno de esos mineros brasileiros y le dijo a Patiño que allá en el cerro había puro oro. Una mañana salieron hacia el cerro, terminaron de tomar café como a las siete de la mañana y partieron en busca del oro. Por la mitad del camino se encontraron con un cañito grandecito, bonito, lo probaron y había oro finitico como la arena. Sacaron medio frasquito.

Así que así se ve ese oro de tierra, yo dije, María. Luego seguimos p'alante como a las dos de la tarde y nos encontramos un caño más grande ya, bonito ese caño: allí había fibral, mamure, bachaco.

“Vamos a probar pa ver aquí, Loco”, me dijo mi compañero. Bonita la orillita del caño que va así. “Yo voy a sacar pa ver, Loco”. Sacó tierra, lo lavó así con batea, salió un cochano como así de largo [como un centímetro], coño aquí sí hay oro pa trabajar le dije a ese carajo. Coño, vámonos. Estábamos lejos, no sabíamos en qué parte estábamos, nuestros dos compañeros estaban lejos delante de nosotros. Caminamos largo rato. Ya iba oscureciendo cuando escuché la voz de un compañero que viene detrás de nosotros. Mató un danto... Coño, yo estaba borracho ya de cansancio, María, tenía hambre, ya no aguantaba más. Por fin llegamos y allí cocinaron danto, había comida, no jodas, tomamos café.

Después pasó una semana y vino otra vez Ambrosio a hablar con Loquiño. “Yo voy a trabajar pa ver dónde hay oro”, le dijo. Se fue con tres personas nomás, estuvieron trabajando una semana y volvieron. “No hay nada, Loco”, le dijo, pero luego le contó así a escondidas: “allá donde la orillita del caño donde probaron al principio, de allá lavé diez botellazos”, le dijo, lavó tierra y sacó medio kilo.

Sí, María, allí había oro que jode, yo miré bien cuando se estaba secando ese caño en verano: se ve oro en cochanito así encima del barro, amarillito, yo lo amontoné así, y cuando lo fui a lavar era así de grande ese cochanito. Sí, había oro allí que jode. Fuimos nosotros que descubrimos esa mina allí en el caño Yava que llaman, en el cerro del Danto, es un caño así de grande como Caname. Cuando trabajamos allí en el Orinoco, cuando descubrimos eso, dos meses, tres meses parece nadie sabía nada todavía, nosotros nomás. Y el patrón mismo fue quien lo fue a contar, ese carajo. Yo tengo mi gente que fue a descubrir oro por allí, pero ellos no lo saben trabajar, dijo Patiño. Por allí se empezó a amontonar gente, nooo, María, así empezó a llegar gente, llega gente, llega gente, llega gente... Malo es cuando uno lo cuenta así. Uno tiene que trabajar con tiempo primero, uno saca lo suficiente para uno –cinco kilos, seis kilos– pa que uno ya pueda cambiar, así salen grandes los riales. Allí trabajamos tiempo, María, como diez años. Allí ya nos pagamos toda la cuenta con Alejandro Patiño, ya no le debíamos nada, nos lo botamos de encima a ese carajo.

El tristemente famoso sistema de endeude que esclavizó a miles de indígenas por toda América a lo largo de años²⁶¹. Tenía Patiño en aquella época un negocio bien grande en la boca del caño Yava, por eso que compraba mucho oro.

Luego mi compañero que tenía 600 gramos de oro se fue a venderlo allá pa Inírida y volvió con el saco full de curutu. En ese tiempo estaba baratísimo. María, ¿tú sabes cuánto valía un gramo esa vez? Dieciocho bolívars el gramo, y cuando yo dejé de trabajar costaba cincuenta bolívars el gramo en Amanaven, enfrente de Atabapo. Ahorita está caro ya, y antes era baratísimo. Nosotros que perdemos mejor dicho, los comerciantes no, esos siempre ganan.

²⁶¹ Ramón Iribertegui en “El hombre y el caucho” ha descrito el sistema del endeude y la explotación a los que estaban sometidos los indígenas en el Noroeste amazónico.

Loquiño describía una situación que si ha cambiado algo en los últimos años es en la masificación de la minería y en el grado de virulencia con la que se abren heridas en la selva para extraer su oro y envenenar con mercurio sus aguas.

Reymundo: Así yo viví en Orinoco como ocho años, en San Antonio de Orinoco, trabajando la mina. Estuve como diez años parece trabajando en la mina.

M.V.: ¿Era duro el trabajo?

Reymundo: No, María, era fácil trabajar esa mina. Uno cova la tierra, va carvando así la tierra como un metro será. Hace un patio hondo, luego un patio más bajito, otro más bajitico, pero me cansé porque hay mucha plaga. Mucha plaga, María, uno no duerme tranquilo. De allí yo regresé pa'cá otra vez a Guarinuma.

M.V.: ¿Y después de cavar la tierra?

Reymundo: Se lava, se lava con batea y suruca.

M.V.: ¿Qué es la suruca?

Reymundo: La suruca es así de grande, como manare, una wapa así [un cernidor]. Uno lo va echando allí y lo lava y cuando hay gran cochano, allí se queda dentro de la suruca. Yo sabe lavar con eso, María.

M.V.: ¿Y encontró cochano de oro?

Reymundo: Sí, yo encontré uno así de grande, otro día encontré otro así de largo [medio dedo] pero puro oro macizo, que no tiene arena, viene limpio: encontré también dos así de grandes como una picha, lisito como picha de esas con las que juegan los muchachitos, pero gordo. Lo regalé pa mi patrón. Otro día una vieja estaba lavando aquí enfrente en Inírida, una vieja ya, y yo estaba mirando. “Tú no sabes batear”, le dije, “presta pa mí”, ras ras ras, allí salió una pelotica que parecía picha, María, pero la vieja estaba parada mirando y yo no lo pude esconder. “Ese es tuyo”, le dije, ella lo agarró. Como diez gramos pesaba esa pelotica que se parecía una picha. Costaba diez bolívaes el gramo cuando yo empecé a trabajar, había una doctora luego que lo pagaba 16 el gramo, y cuando yo lo dejé ya costaba 50 bolos el gramo aquí en Amanaven.

Cecilia

En tres ocasiones distintas –entre marzo y julio de 2010– escuché de boca de Loquiño la historia de su amor por Cecilia. No me había contado más de una vez prácticamente ningún otro episodio de su vida, por lo que, considero que otorgaba a éste una importancia especial. Cecilia era una máwari, una muchacha del río, una tonina. Vivía en Conuba con su padre y dos hermanos, Urbino y Marlene. Se aspecto humano era de una muchacha de tez blanca y cabello crespito –lo opuesto, diríamos, a una muchacha de rasgos indígenas– y Loquiño afirmaba estar enamorado de ella.

El encuentro

El otro día cuando yo estaba aquí todavía en mi rancho, llegó una muchacha, toda la noche llegaba así en la casa, miré una muchacha bonita, tiene su cabello crespito, ella se llama Cecilia, toda la noche, yo estaba enamoradoísimo con ella. (23 de marzo)

Yo saqué ya fuera uno para mí mujer, María, aquí mismo la que apareció para mí primero, dos muchachas mismo, de aquí de Conuba, otras, yo miré ellas: bonita esa caraja, tiene su cabello que le pica así bien bonito, ese es mi jeva yo le dije pa ella, no jodas así estábamos toda la noche, yo miré ella sí en la oscuridad, yo agarré a ella pero no se puede, así como sombra, pero ella pasa así cerquita de mí, yo agarré y nada, no se puede. Después pasó tiempo y allí sí aparece como gente pa mí, ella anda conmigo pa'llá pa Conuba mismo, cuando yo ando pescando, yo regresé de allí mismo, allí estaba el papá de ella, mira allí está mi papá, ella dijo, yo miré yo no veo nada, vamos pasando así en Conuba, allí está mi papá ella dijo pa mí, hablando pa mí dentro de curiarita, pero yo no veo nada, aquí ya mismo sí se ve, volviendo gente... (17 de abril)

Aquí casi me lleva una muchacha de aquí de Conuba, María, una muchacha, pero bonita ella, toda la noche llegaba conmigo, oh, no me dejaba dormir ese carajo, después así yo estoy soñando pues, ella, Cecilia se llama esta muchacha, después andaba allá conmigo, yo me iba a pescar allá donde está casa de ellos, allí está conmigo dentro de mi curiara pero yo no veo ella, pero habla conmigo, después nos remontamos allá con mi hermano mismo, andábamos pescando pa'llá pa Conuba, después según lo miró ese su papá, ah, allí está mi papá ella dijo pa mí, dónde está pues yo dije, allí en la puerta de piedra, ella dijo, coño, yo no miré nada, yo nomás que tengo miedo pues, me va a agarrar aquí, yo dije pues, de allí nos pasamos subiendo otra vez, estamos aquí en la boca todavía parece cuando yo me voy pa'llá pa donde mi hermano pues, después yo vengo pa'cá. (13 de julio)

Bien. De este primer encuentro Loquiño dice que Cecilia *llega* o *aparece* para él. Dicho de otra forma, se deja ver por él, se hace visible a sus ojos. Incluso cuando dice que es él quien la “saca” para su mujer, vemos que es después de que primero ella se le apareció en la roca acompañada por otra muchacha, posiblemente su hermana. Su aspecto es de muchacha bonita, de pelo rizado y piel blanca. Pero a pesar de que se ve *como* humana, Loquiño no logra tocarla, ya que sus primeras visitas por la noche las realiza como sombra, como imagen. Se deja ver, pero no se deja tocar. Loquiño intenta agarrarla, pero es pura sombra, aire, como una foto de ella, diríamos. Así pues, Cecilia pasa cerca de su chinchorro, se sienta al lado de él en la curiara y conversa con él. Comparten cercanía visual, hablan el mismo idioma, pero Loquiño aún no puede percibirla tangiblemente. Sus cuerpos, podríamos decir, se van acercando, van estableciendo contactos, pero aún no han compartido más que miradas y palabras. La falta de tacto corporal es lo que probablemente impida que aún Loquiño pueda compartir su perspectiva y ver lo que ella ve, ver *como* ella ve. Un día desde la curiara que comparten,

Cecilia le enseña a su papá en la puerta de su casa de piedra en Conuba. Allí está, pero Loquiño no lo ve. Aún no.

Una aclaración. Cecilia no es, ni mucho menos, la primera muchacha máwari que se le aparece. Un día iba pescando por allí cerca de la boca del Caname, en Conuba, y miró a tres muchachas paradas allí.

Yo miré tres muchachas paradas, lejitos todavía, dos muchachas paradas. Yo pensé: gente propio. Yo jalando, yo jalando, yo jalando, cuando estaba cerquita ya, se corrieron pal monte. Eh, espérame allí le dije pa ella, de allá me tiraron con piedra. Ven a conversar conmigo, yo dije pa ella. Se fueron. Dos muchachas, yo miré bien cuando yo estaba cerca ya. Dos muchachas. Yo voy a llevar uno pa mi mujer conubera, ja ja ja, una conubera...

Vemos, pues, que el deseo de Loquiño de llevarse a una *conubera* como mujer era grande. Aquella muchacha, que eran dos o tres, primero se veían desde lejos como gente propia, no como máwari, pero una vez cerquita, se escondieron. Loquiño quería conversar, la invitó a que se acercara, pero ella no quiso, tan solo le tiró con una piedrita. Un primer contacto no verbal, apenas visual, a distancia. Una piedrita nada más es lanzada desde los matorrales hacia la curiara de Loquiño, única respuesta de su deseo de conversar. Un deseo, recordemos, muy propio de los máwari, quienes siempre se acercan a uno para entablar una conversación, sentarse al lado del fuego o en la hamaca con uno y charlar. Podemos imaginar realmente que Loquiño, en este encuentro furtivo en el río, desempeña el papel del desconocido que se acerca a conversar, asustando sin embargo a la muchacha solitaria en la piedra. Porque, recordemos, el máwari siempre es el otro. Y el deseo persistente y reiterativamente expresado del viejo chamán es llevarse una mujer conubera, sacar a una amante y hacerla su esposa. Un deseo que tienen los propios máwari cuando emergen a esta tierra en busca de esposa o marido. Reciprocidad.

Ahora bien, el primer contacto de cuerpo a cuerpo entre Loquiño y Cecilia, compartiendo el calor del otro dentro del mismo chinchorro, ocurre tras la fiesta de Guarinuma.

Compartiendo chinchorro

Después nos fuimos pa Guarinuma pa la fiesta, eso fue en junio, después nos regresamos de allí, yo llegué, dormí allí solito, así como ahorita estoy durmiendo. Me desperté después de la fiesta como a las cinco y media, yo sentí esa muchacha, ella se despertó primero, mira ella dijo, vaya a dejarme allá donde mi mamá, pero quién es ella, una muchacha, allí se paró. Después yo pienso esa es Keisi, pero Keisi estaba todavía pa Guarinuma, o está aquí, yo digo esa es Cecilia será yo dije, allí se perdió, dos noches yo duerme con ella esa caraja, en el chinchorro... (23 de marzo)

Después dormí dos veces con ella en mi chinchorro, mi mujer pues, después de la fiesta de Guarinuma yo dormí allá mismo donde mi rancho, coño allá estaba yo dormía con ella, nos

despertamos casi a las seis ya, coño, yo sentí esa mujer se paró, dormíamos amorochados pues, se paró, allí amaneció y ella dijo pa mí así como mujer propio, vaya y déjame donde mi mamá, pa dónde queda yo dije, pallá ella dijo, después yo pienso es Keisi estaba soltera todavía esa caraja, pero Keisi no es, ella está pa Guarinuma, entonces yo pensé encanto será, yo me acosté en mi chinchorro después de ella caliente todavía, se paró ella a las seis de la mañana (17 de abril)

Bueno y era la fiesta también, de allí ella volvió y ya fuera para mí ella, María, ella durmió conmigo dos noches, María, así pues con un solo chinchorro, después nos vinimos de Guarinuma, esa noche ella llegó a dormir conmigo, a las cinco y media yo escuché ella dijo “allí amaneció” ella dijo, será yo dije, yo durmiendo ja ja ja , vaya a dejarme donde mi mamá ella dijo pa mí, pa dónde fue yo dije, después yo pienso: pero qué es esa mujer, yo dije pues, pensando que era esa Keisi todavía, pero Keisi no viene todavía de Guarinuma yo dije... (13 de julio)

Una fiesta, una borrachera y un olvido de sí. A la mañana siguiente con el despertar, el calor de un cuerpo al lado, amorochado en el mismo chinchorro. Parece que al principio Loquiño no acepta la posibilidad de que se trate de Cecilia. Antes, busca una explicación más verosímil. Y la encuentra en una muchacha, que en aquel entonces tendría una edad pre púber, y por tanto, despertaba el interés de Loquiño, igual que para el momento de nuestra conversación lo hacía otra muchacha de nuestra comunidad en edad preadolescente. Descartada la posibilidad altamente atractiva y apasionante de que hubiera compartido chinchorro con la niña preadolescente (porque los hechos indicaban que se encontraba fuera) queda una única opción, no menos atractiva: su amante misteriosa era una muchacha del río. En ningún caso se plantea Loquiño sin embargo la posibilidad de haber compartido noches con una mujer de su edad, o de su mismo mundo. Lo común entre Keisi y Cecilia (en caso de que la relación se hubiera dado con Keisi) hubiera sido el secreto en el que deben mantenerse los dos tipos de relación: en un caso es altamente reprobado socialmente el que se comparta y difunda este tipo de relación entre un señor mayor y una niña pre-púber (no la relación en sí), en el otro porque la propia relación entre un ser humano y un máwari se destruye si se le da publicidad²⁶².

²⁶² En una de mis estancias en Mavacal pude comprobar que efectivamente las niñas preadolescentes son objeto de interés especial por parte de los hombres de más edad de la comunidad, aunque sea por medio de alusiones, bromas y risas (pero no puedo afirmar que se mantengan únicamente en el ámbito del habla). Un día escuché cómo una de las niñas decía de otra quien en aquella época concentraba el interés de los mayores porque le habían empezado a “salir los senos”, que era la mujer de uno de ellos. Tal anuncio provocó gran revuelo pero no por su propio contenido, sino porque daba pie a chismes y cotilleos. Era, de hecho, en sí, tratado como un chisme. El castigo que recibió la autora del chisme por parte del hombre aludido fue notable: la niña fue reñida duramente por él, quien la acusó de ser chismosa, algo altamente reprobado en la comunidad. Algunas relaciones, de existir, debían permanecer envueltas en silencio, aunque fuesen de saber público. Como resultado la niña que había iniciado el

Así que el calor que siente Loquiño todavía en el chinchorro, una vez que lo abandona la muchacha, es de Cecilia. Vemos que su nivel de interacción ha ido en aumento: mientras que antes tan solo se trataba de comunicación verbal y visual, pero no corporal, ahora ya duermen juntos, amorochados, abrazados, dentro de un mismo chinchorro. Compartiendo sustancias corporales. Una cercanía que hace posible que Loquiño perciba a la muchacha *como* gente propia. Hasta tal punto ella se ve como gente que él no sabe distinguirla de la gente a quien conoce.

El secuestro

Después llegó ese Petacostal que llaman, Petacostal, ese hijo de Diablo, allí mismo lo agarró [a] ella, lo llevó, lo llevó tiempo ya, yo no sé cuántos meses, tres meses parece... Después un día yo me fui pa'llá arribita, viene tonina uaj, viene de arriba uaj. Ese Urbino, el hermano de aquella Cecilia, como me conoce ya, es su hermano, después yo dije "¡Urbino!", yo le dije, así se llama ese carajo, uno muchacho alto, "¿qué fue?" él dijo, "¿de dónde tú viene?" "Yo vengo de allá de Temendagüí, de Brasil". "Aaah", yo dije. "Hay mucha muchacha en Temendagüí" él dijo²⁶³. Tú sabes que allí en Brasil, allá abajo de Tapurucuara, hay una playa grande, ese pueblo de encanto. Después "mire, Urbino", yo le dije, "¿y aquella tu hermana?". "La llevó Petacotal -me dijo-, pero estaba embarazada ya, de ese hijo de diablo, aquí mismo viene a parir será, pero ese su hijo no aparece así como muchachito propio, sino uno así como rabopelasito nomás", él me contó todo, hmm yo dije (23 de marzo)

Después que lo llevó ese hijo de Diablo más que yo, no jodas, yo me caso fuera con ella, pero llegó ese hijo de Diablo, lo llevó [a] ella pal infierno, lo empreñó, bajó de allí del infierno barrigona, preñada, nació el hijo de él no jodas, uno de ese rabopelado, de esa muchacha y del máwari, del hijo del diablo... Después yo le dije pa su hermano: "Urbino, le dije ¿y aquella tu hermana pues?" "Llegó, pero está embarazada, pero parió ya, pero su hijito no aparece como gente". Ese fue que me contó eso, allá mismo me lo está contando, una tonina, aquel Urbino, viene de arriba, paf, saliendo, ese Urbino, ese ya cuando estaba cerca "Urbino" yo digo, "¿qué fue?" él dice, "¿Urbino, de dónde tu vienes pues? De allá de Temendagüí, allí estamos conversando, ¿y aquella tu hermana Cecilia?, aquella mi jeva, bonita ella María, hasta ahora que no la veo, no provoca más conmigo, lo dañó ella ese diablo más que yo, se la llevó... puta ella... Petacostal, ese hijo de diablo, ese que lo empreñó a esa mi jeva, nació en Conuba dice, así dijo Urbino, nació vivo el rabopelado, no fue así propio muchachito, él me contó todo, de allí sí yo no miro más ella hasta ahora, se fue con su marido otra vez, lo llevó [a] ella mejor dicho, lo llevó [a] ella pal infierno pa'rriba... me quitó mi mujer ese carajo...

chisme se quedó recluida en su casa casi toda la semana, faltando a las clases y a los juegos de voleibol con los amigos por las tardes. Mientras tanto el señor no perdía ocasión de recordar ante todos su "pecado", el de ella. Hablar embustes, o lo que es lo mismo, chismes y cotilleos, es socialmente castigado de manera severa.

²⁶³ También Urbino, un muchacho máwari, se siente atraído por las muchachas de su ciudad, o sea, la atracción no es solamente inter-ontológica.

si no, si fuera que no lo lleva ese, yo me voy con ella, ahorita estaría con Antonio en Conuba, con Cecilia, ella durmió conmigo dos noches. (17 de abril)

Allí se fue... Se perdió más que yo. Después lo llevó ese hijo de diablo, allí se salió así pa fuera, lo agarró ella, lo llevó [a] ella pa'llá pal infierno, si fuera él no la lleva ya fuera pa mi mujer mejor dicho ji ji ji. Se la llevó para mujer de él pues. Después pasa tiempo, yo no sé, tres meses parece, dos meses será, yo encontré su hermano allá arriba de Guayabal, Urbino que llaman, Urbino, un flaquito, yo miré viene tonina... juah... ese Urbino carajo, yo dije... juah... viene bajando, cuando está cerca ya yo lo llamé: "¡Urbino!" "¿Qué fue?", él me dijo... "¿Pa dónde tú andabas? yo le dije. "Yo me fui pa Temendagüí-, él me dijo, -hay mucha muchacha en Temendagüí, él dijo pa mí, jejee. Después yo dije: "¿aquella tu hermana Cecilia pues?, yo dije, "esa llegó antiyerzote todavía", me dijo, "ella está embarazada", me dijo, verga, como yo hablo con él así como una persona gente así, aha, yo hablé con él, pero nació ya su hijo, pero ese su hijo no aparece pues como gente propio, ese así nomás aparece parece monito me dijo, coño, de allí sí yo ya no miro más ella hasta hoy... ese dice así nomás como el rabopelasito pues, tiene pelo todo pues, como un monito nomás, así me dijo ese Urbino, ahh yo dije, de ahí yo sí no miro más ella, esa era bonita muchacha ella, se fue todavía con este hijo de diablo, después bajó de allí, del infierno allí mismo pa vivir será allí mismo donde pueblo de ellos mismo, allá en Conuba, allá debajo de la boca del Caname... (13 de julio)

Es muy importante este episodio. Tras compartir dos noches el mismo chinchorro con Loquiño, su amante desaparece repentinamente. Es secuestrada por un personaje diabólico que en el relato de Loquiño recibe el nombre de Petacostal. Este personaje baja del infierno, que está allí arribita, la empreña y se la lleva arriba con él. De no haber sido por él, Cecilia ya sería mujer de Loquiño, según sus propias palabras. Ahora bien. Podríamos inclinarnos por una interpretación más benigna -de lo que sería la diabólica- de la figura de Petacostal y pensar que se trata de un personaje que lo que hace es asegurar la permanencia de Reymundo en la tierra, entre sus congéneres. Y es que ya vimos que mantener en secreto las relaciones afectivas con los máwari y prolongar una relación amorosa conlleva, tarde o temprano, al abandono de esta tierra y de los lazos familiares y el traslado al mundo de las aguas con una mujer y familia nueva, lo que se traduce inevitablemente en la muerte. Haciendo pues aparecer al personaje Petacostal en su relato, Loquiño puede que esté usándolo, igual que sus herramientas chamánicas, como una especie de resquicio a través del cual se le escapa la amante, pero que precisamente por ello él se queda aquí en la tierra, sano y salvo. Pero me parece que deberíamos escarbar más en esta figura, cuanto menos que curiosa. El hecho de que el llamado hijo del diablo baje de un infierno que se encuentra allí arribita, evidentemente, nos remite al personaje de Kuwai, el diablo, que se retira a vivir en el último piso del cielo, su particular infierno, de donde es forzado a bajar, "preñado" de los muchachos a los que se comió. Pero Petacostal, sin embargo, aparece como el hijo del Diablo, por tanto

hijo de Kuwai y nieto de Iñapirrikuli, y es él quien empreña a Cecilia. Una vez barriguda, ésta se baja del cielo para parir a su hijo. Este traslado de Cecilia por el eje vertical del universo – primero subiendo, para posteriormente bajar *barriguda* y preñada- es clara reminiscencia al viaje de Kuwai, su vuelo hasta el último piso del cielo, su infierno, y su posterior llegada a la tierra para vomitar a los muchachos, *parirlos*. A través del personaje de Cecilia, pues, se unen los distintos pisos del cielo: siendo muchacha de las aguas, ella escala hacia arriba, llega al infierno y vuelve a bajar, esta vez en la tierra donde da a luz un hijo terrestre, el rabopelado, un animal peludo al que el propio Loquiño compara con mono, uno de los avatares de Kuwai. No es para nada gratuita esta relación entre el rabopelado, hijo de Cecilia, y Kuwai. Los dos hijos nacen cubiertos de pelo, feos, se ven como monos.

Ahora bien. ¿Quién es el rabopelado? Es un nombre común en Venezuela con el que se designa la zarigüeya, *Didelphis marsupialis*. Un marsupial al que Lévi-Strauss dedica una cantata entera en “Lo crudo y lo cocido” y del que destaca sobre todo su ambigüedad, ya que reúne atributos antitéticos: es la mejor de las nodrizas, y hiede (Lévi-Strauss, 1968:166-196). En los relatos de mis anfitriones, no es ésta la primera vez en la que el rabopelado aparece emparentado con los personajes mitológicos. El relato siguiente lo escuché de boca de Rafael Dupa:

Napiruli era un señor así solito, entonces le dijo al rabopelado, que era su nieto: “mira nieto, hágame un muñeco en forma de mujer”, “ah bueno”. Y ahora el rabopelado lo hizo, lo hizo bonito: “ahí está, abuelo”, bueno, pero lo que le faltó eran las partes de la mujer. Y ahora cómo vamos a hacer. Pensó Napiruli, bueno, ahí hay que fundarlo, la parte de las mujeres. Entonces la mujer la agarraron, la pusieron en un cañito y la abrieron pues [...] fueron a buscar el mataguaro, ese sí, llegó más o menos y la fundó pues, ese mataguaro hoy en día es rojito como sangre. Bueno listo, ahí Napiruli ya tenía su mujer. Ya viene el nieto, como se llama... el nietooo, como se llama ese otro, rabopeladito, otro que... otro rabopeladito, se enamoró de la mujer, ahora te la robo, no, embuste, se fue, viene zamuro, el rey zamuro y le roba la mujer a Napiruli, la llevó, como allá donde Francisco. No, que fulano se va a casar mañana, ya estaba haciendo casabe, ella lo reconoció, llegó la fiesta, ahora cogió una perola grande, estaba haciendo catara picante, lo agarró y le echó la cabeza así dentro, tú sabes cómo lo tiene pelado así, hasta allí según le llegó y se quemó. Esa es la historia de Napiruli bueno, y la mujer entonces fue y estaba lavando, llega un patito de ese wiri wiri, con su curiarita y le dijo vamos pa'llá, vamos, la llevó, como pal otro lado del mar, del río, y ahora viene Napiruli y no encuentra a su mujer, se la llevó el patito...

Bien. Según este relato Napiruli encarga a su nieto el rabopelado (zarigüeya) la fabricación de una esposa, ya que se siente solo, sin mujer. Zarigüeya le hace un muñeco que sale bonito, pero lo único que le falta es el sexo. Entiendo por tanto que, en el resto, ese muñeco bonito se

asemeja a una mujer, se ve *como* mujer. La similitud entre este muñeco que simula mujer y los muñecos de palo de boya que se ven como los muchachos tragados por Kuwai, es llamativa. Aquí es rabopelado, el nieto de Napiruli, aquel que nació del hueso, quien fabrica una mujer para que su abuelo no esté solitario, y “da a luz” a la primera mujer. Pero fuera de este parentesco entre el rabopelado y el personaje mitológico que nació dentro de un hueso, encontramos una relación interesante entre el rabopelado y el hueso. Reichel-Dolmatoff aporta el siguiente dato:

Oá is oposum (*Didelphis marsupialis*). When nasalized oá means “bone”, alluding to the animal’s penis bone or baculum. The Tukano emphasize the phallic and mephitic characteristics of the animal, and the opossum appears in many narratives as a seducer and trickster, but also as a prolific female. There are some indications that the Indians compare the didelphic, i.e., double uterus aspect, with sister exchange in exogamic marriage (Reichel-Dolmatoff, 1996:96).

Así pues, la zarigüeya macho se caracteriza por un hueso de pene, un pene por otra parte que se bifurca al final. Lévi-Strauss señala, a propósito de este pene bífido, la creencia difundida en toda América del Norte de que el animal copula por las narices y que la hembra da a luz estornudando en su bolsa marsupial (Lévi-Strauss, 1968:173). Dicho esto, no podemos ahora dejar de traer a colación otro hueso bífido que ya conocemos, posiblemente relacionado con una “penetración” por la nariz: el hueso de garza, de extremo bífido, una de las herramientas del chamán, según vimos, a través de la cual el “polvo de la ciencia” entra en la nariz del chamán.

Por otra parte, vemos que el relato de Dupa trata sin lugar a duda de Ámarru, la primera mujer, madre de Kuwai y mujer de Iñapirrikuli. Tuvo que ser fundado su cuerpo para que se abriera su sexo y pudiese salir Kuwai, peludo como un monito. Una violación, que provoca que la sangre de Ámarru-mujer muñeco corriese por el río, abriendo curvas en los caños²⁶⁴. Pero, ¿y Cecilia? Igual que Ámarru, Cecilia da a luz a un niño feo y peludo, parecido a un monito, a un rabopelasito, todo cubierto de pelo. Igual que Ámarru, cuyo cuerpo no tiene sexo, Cecilia posee un cuerpo “cerrado”: sin ombligo. Recordemos la equivalencia entre ombligo y vulva, que ya establecimos en el primer capítulo. Podría concluir que ese niño peludo que sale del cuerpo cerrado de Cecilia es, de hecho, el propio Kuwai. Y si Kuwai, como acabamos de ver, es un rabopelado, una zarigüeya, y nace de una mujer sin vagina y sin ombligo, bien podríamos afirmar de hecho que su madre, la propia Ámarru-Cecilia es una zarigüeya. De serlo

²⁶⁴ En la Cantata a la zarigüeya Lévi-Strauss recoge varios mitos que narran la violación del personaje Estrella que es una zarigüeya. Qué es sino una violación ese momento en el que Ámarru es abierta de piernas en dos caños para que los peces se turnasen a abrir agujero en su cuerpo, dejando finalmente que su sangre corra por las aguas, abriendo caños.

efectivamente, Ámarru portaría a su bebé en un útero externo –una idea con la que ya estamos familiarizados–, una bolsa marsupial que a su vez cubre, tapa su ombligo, escondiéndolo. La mujer de cuerpo extremadamente cerrado, se volvería pues una mujer de doble vagina y doble útero, uno para cada uno de sus hijos: el propio Kuwai y su doble, la placenta.

Bien. Para que no parezca gratuita esta relación entre Ámarru y Cecilia, que establezco a base de sus papeles como madres de hijos peludos, acudamos a la cantata de Lévi-Strauss. Ceucy es una heroína del mito sobre el origen del culto de Yuruparí, una virgen quien, debido al enfado del Sol con el reinado de las mujeres, decidió someterlas fecundando a Ceucy con la criatura que arrebataría el poder de las mujeres y se lo daría a los hombres. Esta criatura era Yuruparí. La primera víctima de su reformación del mundo fue su propia madre Ceucy y Yuruparí “todavía hoy busca una mujer suficientemente perfecta para ser esposa del Sol, mas sin conseguir hallarla” (Lévi-Strauss, 1972:226). Evidentemente, un claro reflejo de ello vemos en la búsqueda y fabricación por parte del rabopelado de una esposa para Iñapirrikuli, identificado con el Sol. Ceucy, señala Lévi-Strauss, entre los Tupí-Guaraní es la palabra que designa tres cosas: una avispa de miel tóxica que induce vómitos; la constelación de las Pléyades; una virgen sustraída a la alianza: sea milagrosamente fecundada, sea convertida en estrella para impedirle casarse. Bien, esta última aceptación de la palabra /ceucy/ la liga estrechamente al personaje de Cecilia, con quien, hay que decirlo, guarda además una similitud fonética, porque qué es Cecilia, si no la Ceucy versionada por Loquiño, humanizada. Una muchacha milagrosamente fecundada –por un personaje venido del cielo, y que por tanto ya no puede convertirse en esposa de Loquiño. También Hugh-Jones afirma que el personaje femenino Ceucy o Seusy es madre de Yuruparí a la vez que es la constelación de las Pléyades y que se identifica con la cuya de cera de abejas (Hugh-Jones, 2011:224). Pero ¿se vuelve Cecilia, la amante sustraída de Loquiño, una estrella? Antes de averiguarlo, hagamos una parada para comentar el nombre de su secuestrador, Petacostal.

El nombre de este personaje diabólico es más que curioso. Sobre todo, cuando en su aparición para robar a la novia de Loquiño, baja del mismo cielo. Pentecostés, sobra decirlo, es la bajada desde el cielo del Espíritu Santo sobre los seguidores de Jesús. El personaje llamado Espíritu Santo es uno de los principales interlocutores celestes de Loquiño, según hemos visto. Junto con San Antonio y la Virgen del Carmen, establece una comunicación con Loquiño desde el cielo donde todos viven juntos. Un dato curioso de la conexión entre Pentecostés y las muchachas de las aguas lo aportan las mitologías eslavas, de las que oportunamente echamos mano. Las *rusalkas* son las mujeres acuáticas que seducen con sus encantos a los pescadores solitarios, como Loquiño. Max Vasmer señala que la palabra *rusalka* hacía referencia a los

bailes de las jóvenes durante las celebraciones de Pentecostés. La palabra proviene del griego *ῥουσάλια*, o sea, *rosalia*, que es el término en latín para denominar la semana de Pentecostés que significaba en sus orígenes el festival de las rosas (Vasmer 1950-1958). Curiosamente, Loquiño pierde a Cecilia –su particular rusalca– tras ser secuestrada por esta figura diabólica que en su relato desciende del cielo y que recibe el nombre de Petacostal. Pero para entender mejor el papel de Petacostal en la vida de Loquiño, hay que contar primero qué es lo que ocurrió después de que Cecilia fue secuestrada por Petacostal y parió a su hijo peludo.

La mariposa

Yo maté una muchacha de allí, María, una muchacha, la hermana menor de Cecilia será yo creo²⁶⁵. Allí estaba jodiéndome donde mi casita... así como mariposa volando así se caía así, como tenía un machete así debajo de mí, lo pelé ¡chas!, yo lo pelé pues, se extripó, lo maté pues. Ese será su espíritu será... la muchacha medio gordita, yo no sabía pues, yo no miré ella, nada. Después yo escucha hablando pero yo escucha ellos así. Pero así en la oscuridad, muchacha pues, mujer... (23 de marzo)

Dos muchachas, llegó parada sí cerquita de mí, pero ese otro Marlene que llama yo lo maté, ella está jodiendo mucho de mí, volvió así como mariposa, así pues yo agarré y la maté ¡paf!, la hermana, yo maté ese espíritu de ella, queda uno solo ya, la otra vuelve puro de noche, cuando está oscuro, cuando empieza la noche allí mismo ella vuelve, muchacha pues, su cabello crespo, ¡coño! esa es mi jeva yo dije... Pero se perdió, yo tengo mala suerte... (17 de abril)

Yo maté una muchacha de allí, María, ellos estaban jodiendo de mí, mira, de noche no me dejaban dormir. Entonces vuelve una mariposa, se cayó así junto de mí, yo lo agarré mira en mi mano, yo agarré mi... yo lo maté ella, Maleni que se llama, una muchacha, lo maté ella. Después me contaron los mismos sus compañeros, su papá será, yo no sé cómo se llama él, encanto también. “Tú la mataste”, él dijo pa mí, “yo no supe si era ella”, le dije así. Él llegó fue a buscarme, “Negativísimo” yo dije, no puede llevarme, no puede hacerme nada porque yo tengo mi espíritu fuerte, no puede llevarme... ahora sí yo no miro más de eso muchacha encanto, no más. Yo hablo y hablo pero todo con santos nomás..... La muchacha era medio gordita, yo no sabía pues, yo no miré ella, nada. Después yo escuché hablando así en la oscuridad, muchacha pues, mujer. Después me contaron los

²⁶⁵ Una hermana menor es el significado de “Waliadoa” que representa el grupo de tres flautas largas, formadas, como las flautas de la Garza blanca, del cuerpo de Kuwai. En el mito, señala Wright (2015:129) Waliadoa es la primera hija iniciada por la primera mujer Ámaru. “Hermana menor” es el compañero femenino de Maaliawa (las dos flautas Garza Blanca) y corresponde a las relaciones rituales de *kamaratakan* “como matrimonio”, según cuentan los Hohodene. Es curioso también señalar que normalmente el resto de las flautas van por pares, siendo la de la Hermana menor la única que es formada por tres trompetas. En breve veremos que son precisamente tres las mujeres que se le aparecen a Loquiño un Viernes Santo.

mismos sus compañeros, su papá será, yo no sé cómo se llama él, encanto también. “Tú la mataste”, él dijo pa mí. Yo no, yo no supe si era ella, así le dije pues.

Bien. Tras el secuestro de Cecilia por parte de Petacostal y el parto del rabopelado, Cecilia no vuelve más a aparecerse para Loquiño. Pero quien lo hace, en repetidas ocasiones, es su hermana menor, Marlene. Su presencia, lejos de agradarle –como sí lo hacía Cecilia– molesta a Loquiño, le está jodiendo, en sus propias palabras. Harto y enfadado, aplasta con machete la mariposa que va revoloteando alrededor. Este episodio se me antoja parecido al momento en el que el grillo es aplastado con machete, recordemos, en uno de los primeros episodios mitológicos. Igual que Iñapirrikuli, quien *extripa* al grillo o al gusano reventándole la barriguita, Loquiño *extripa* a la mariposa. Y qué es una mariposa si no un gusano metamorfoseado, transformado. Al aplastar la mariposa, Loquiño reproduce un acto mitológico y abre un nuevo ciclo metamórfico. Recordemos asimismo la congruencia que establecíamos entre Kuwai, bajando del cielo *como* una mariposa, entregando los saberes a los descendientes de Iñapirrikuli, y muriendo quemado en el fuego. La muerte de Kuwai, la muerte de la mariposa a manos de Loquiño: apocalipsis grandes y pequeños, mitológicos y personales, que ponen fin a una etapa y abren otra. La mariposa de Loquiño, el espíritu de la hermana menor de Cecilia, se cae junto a Loquiño, realizando por tanto también un movimiento descendente. Tras su muerte, Loquiño parece que pierde el don de mirar a más encantos, pero recibe otro: el *saber* escuchar. Por lo demás, su espíritu fuerte y poderoso parece que se fortalece más aún ya que resiste el intento de venganza por parte del papá de Cecilia y Marlene, quien quiere llevárselo, secuestrarlo a su vez²⁶⁶. Pero Loquiño se niega, no cede a esta nueva seducción peligrosa por parte del viejo máwari.

²⁶⁶ Taylor señala que tras la muerte de una persona, la preocupación más inmediata de sus congéneres de la comunidad es algo así como deshacerse del finado, separándolo a la fuerza de sus familiares. “The most immediate concern for all members of the local group is, quite literally, losing the deceased, forcibly separating them from their living relatives” (Taylor, 1993:662). Cuando una persona muere, a veces se queda a molestar a los familiares, mis anfitriones también daban fe de ello. Algunas veces, los órganos del fallecido continúan su existencia como insectos o pájaros: “the lungs, for example, become a Morpho butterfly” (*ibidem*). También señala Taylor que entre los Achuar la mariposa puede ser la manifestación del espíritu del muerto que no ha sido “despersonalizado” y convencido de su muerte. “Indeterminate deadness becomes among the Achuar a class of evil spirits named *iwianch*, of which they are two species. One is repulsive, hairy, lonely and blind but appears quite normal to live human beings. (...) The other sort bears the same name, but is in fact constituted of certain kinds of wild animals –deer, owls, Morpho butterflies – that simply stare at you for a minute before disappearing. On no account must these creatures be killed, otherwise the dead person of which they are an avatar will materialize in one’s sleep as the image of a live human and bitterly reproach one for the injury inflicted on them” (Íbid:669-70). Pues parece que es exactamente lo que le sucede a Loquiño tras matar la mariposa de Marlene: ya no ella, sino que su propio padre viene en persona para rendirle cuentas. Por otra parte, según se verá en el Capítulo 4, la llamada animalización del muerto ocurre cuando un animal

Volvamos al momento en el que Loquiño aplasta con machete a la mariposa, reproduciendo un momento mitológico. El insecto aplastado, en ambos casos, inicia una nueva etapa que en el caso de Loquiño es la preparación para subirse al cielo, mientras que en el episodio mitológico ya vimos que el aplastamiento era el inicio de la nueva transformación de los tres muchachos gusano, el inicio de una *gestación*. Al aplastar la mariposa, Loquiño recrea un acto mitológico y abre una nueva etapa en su vida. En la vida de Loquiño, ese gusano salido del hueso para convertirse en tres sabios chamanes, ya se ha transformado en mariposa, por lo tanto se trata de otro ciclo de la transformación.

Ahora bien. La mariposa en la que es convertida la hermana menor de Cecilia merece especial atención. La aparición repentina de una mariposa representa muchas veces la materialización del espíritu o de los órganos de una persona muerta. Los pulmones del fallecido pueden transformarse en mariposa, o bien, el finado que todavía no ha aceptado su nuevo estado vuelve en forma de mariposa para quedarse mirando y molestando a sus familiares (Taylor, 1993). Aunque en su relato nunca aparece una referencia a la posible muerte previa de Marlene, ella es mencionada tan solo como la “dueña” del espíritu con forma de mariposa. Sin embargo, hemos visto ya en varias ocasiones que las muchachas acuáticas aparecen a veces como tres pero que son dos o una y se caracterizan por poseer sus propios *múltiples*. Igual que las flautas llamadas “hermana menor”, que son una y tres al mismo tiempo, según comentamos recientemente²⁶⁷. Sería legítimo pues pensar que Cecilia y sus hermanos Marlene y Urbino son uno y tres a la vez. La vuelta de la hermana menor, de esta manera, representaría la vuelta de la propia Cecilia, de su espíritu. Y si bien Cecilia no muere expresamente en el relato de Loquiño, su repentina desaparición y la pérdida de la atracción que siente por ella representan una especie de muerte. Es más, una muerte que se extiende a más apariciones de muchachas encanto: ya no provocan más conmigo, afirma Loquiño resignado.

La mariposa cobra un papel importante en los rituales de venganza chamánica. Esa práctica parece ser muy antigua entre los Baniva del Noroeste amazónico (Wright, 2004) y les relaciona con varios grupos indígenas de los llanos colombianos, especialmente los Guahibo del Vichada, conocidos como chamanes poderosos capaces de matar a la distancia²⁶⁸. La práctica del ritual

se aparece tras la muerte de la persona. Lo que sí hacen mis anfitriones es precisamente matar al animal, ya que solo de esta manera el finado se irá definitivamente.

²⁶⁷ Recordemos aquí que las mariposas siempre hacen su aparición en pareja de hermanas

²⁶⁸ “Lo que está en la base de esta práctica es que los chamanes Baniva a pesar de que son perfectamente capaces de llevar a cabo la venganza incluso a larga distancia, dicen que no lo suelen hacer por “miedo” a represalias en contra de sus familias por parte de brujos. Por lo tanto buscan a otros chamanes, distantes, que no sean Arawak hablantes y cuyos poderes de matar en señal de

de venganza consiste en que el chamán Wanhiva (Guahibo) coloca el pelo del finado en el suelo junto con la paga, un cubo de agua y una piedra que representa el alma del chamán. Tras una toma de ñopo, el chamán se pone a cantar buscando al espíritu del asesino. Y allí es cuando llega la mariposa. Puede ser una mariposa o un pájaro o cualquier cosa pequeña. Cuando aparece delante del chamán, se considera que representa el espíritu del asesino y entonces el chamán la aplasta con la piedra, matándola en el acto (Ibíd.: 91). No es este el caso de Loquiño, sin embargo, quien si bien reconoce haber brujado y dañado mortalmente a varias víctimas en otras ocasiones, en el caso de Marlene realmente no menciona anteriormente haber mandado a matar a nadie. Las causas que mueven a Loquiño a matar a Marlene realmente no brotan del amor. Este está dirigido a Cecilia, la hermana desaparecida. Marlene, en cambio, no despierta en Loquiño esos sentimientos. Esta le recuerda nada más a su amante robada por el hijo del diablo, viviendo en el infierno con su hijo peludo que no se parece a un humano. Y antes que emocionarle, su presencia aburre y cansa a Loquiño. Incluso en los momentos de relatar los recuerdos de Marlene, Loquiño solía bostezar, cansado²⁶⁹.

La atracción que siente la mariposa por la llama de fuego, alrededor de la cual revolotea y baila hasta caer quemada en sus llamas, y que comentamos todavía en el primer capítulo, es cuanto menos curiosa. La llama, sabemos, es una de las representaciones iconográficas de Pentecostés: la bajada del Espíritu Santo. Por medio de este bautismo en el Espíritu Santo los cristianos se acercan al poder espiritual. El episodio de la bajada de Petacostal quizás podría representar el bautismo de Loquiño en la religión cristiana. Si aceptáramos esta posibilidad, entonces al aplastar con machete la mariposa, animal chamánico por excelencia, Loquiño cortaría de manera tajante (con machete) con su pasado de brujo²⁷⁰. Por otra parte, la venida del Espíritu Santo, según la descripción en los Hechos de los Apóstoles, recuerda al sonido duro que provoca Kuwai con su cuerpo, o el avión que suena duro al pasar y traer el sol de vuelta tras el eclipse:

De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa en que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se

venganza se cree que son tan fuertes o incluso más que los suyos propios" (Wright, 2004:90, la traducción es mía). González Saavedra relata una práctica parecida entre los Shawi de la Amazonia peruana (González Saavedra, 2013)

²⁶⁹ La manifestación del espíritu del brujo maléfico en forma de mariposa se puede encontrar también en creencias búlgaras de la mitad del siglo XIX. Se creía que una vez dormida la bruja, su alma se salía de ella en forma de mariposa. Se pasa la noche entera revoloteando y chupando la sangre de niños, adultos y animales. Vuelve a la madrugada y el cuerpo de la bruja revive. Pero si alguien mientras tanto da la vuelta al cuerpo, al volver la mariposa no lo reconoce y no entra en él sino que se queda volando como mariposa y se hace visible como una llama.

²⁷⁰ Porque para la misionera evangélica Sofía Müller chamanismo y nueva fe eran incompatibles.

posaron sobre cada uno de ellos; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse” (Hch 2, 2-4).

La llegada del Espíritu Santo, ruidosa y sonora, es seguida por la adquisición de un don. Entender otras lenguas, que viene a ser un poco lo mismo que saber escuchar. Este es precisamente el *don* que obtiene Loquiño tras la bajada de su peculiar Espíritu Santo, su Petacostal. Veamos.

El micrófono

En la noche de un viernes Santo se encontraba Loquiño tomando ron y bailando en Río Negro.

En Río Negro todavía una vez nos emborrachamos el viernes Santo en la noche, tomando, no jodas, estábamos bailando allí. Allí primero miré yo antes... yo miré cuando se murió mi mamá, ella estaba pa Río Negro, despuesito de que se murió yo miré, yo me fui a encontrar con un padre, yo miré un padre pues, así aparece como un padre, yo miré ese cruz grandote que tiene aquí en el cuello, esa cruz que tiene guindada aquí, en la muñeca guindada, padre pues, pero yo no habla con él. Tres personas eran ellos, ese que parece padre era más alto, y otro más bajito y otro más bajito, ese que habla conmigo. “Vaya con nosotros”, él me dijo. “No”, yo dije, “yo no puedo”, yo dije. Yo no sé para qué será me dijo así él pues, yo estaba medio borracho pero lo miraba todo, hasta ese día la vista mía no se pierde, yo lo mira todo asimismo como miro...

Borracho: con esta misma palabra Loquiño describía los viajes extáticos del chamán bajo los efectos del ñopo en los que el brujo “mira” y escucha, conversa, interviene, hace de mediador entre un mundo y otro. Hay que señalar algo que en el texto escrito se pierde: en la conversación se puede apreciar que Loquiño pronuncia “medio borracho” con una entonación que sugiere que estaba insuficientemente borracho, pero aun así pudo percibir con su mirada esas apariciones. “Medio borracho” donde el énfasis está en la escasez de embriaguez (tan solo medio borracho), y por lo tanto hace resaltar la intensidad de la mirada poderosa de Loquiño que no se ve nublada por su borrachera a medias, y no en el hecho de que estaba ya suficientemente embriagado por el alcohol y las fiestas y por lo tanto podía haber visto cualquier cosa.

La aparición viene justo después de la muerte de su madre, aunque en otra ocasión Loquiño afirmaba que su mamá había muerto hacía mucho tiempo, cuando él era aún chiquitico. Sin pretender, ni mucho menos, trazar una secuencia cronológica –entre otras razones, porque él mismo no le otorga importancia a este tipo de orden– me parece interesante señalar que lo que en esta ocasión Loquiño llama la muerte de la madre, podría ciertamente referirse a la pérdida de *la* madre. Cecilia, dijimos, es la madre de Kuwai, por

tanto, la madre por excelencia. Tras su pérdida o *muerte* Loquiño afirma que deja de poder mirar a los encantos pero sí empieza a contactar con otras gentes, a quienes algunas veces llama diablos, otras, santos y vírgenes.

Un padre, que es a la vez tres padres, es pues también un múltiplo de sí mismo, recuerda mucho a otro padre, que iba siempre acompañado por dos ayudantes: Venancio, el Nuevo Cristo. Le extienden una invitación, quieren que Loquiño les acompañe. Pero él no se fía, aunque el padre tiene todos los atributos de un padre verdadero: la cruz colgando del cuello, otra guindada en su muñeca. Se ve así *como* padre. Pero Loquiño resiste esta tentación, y esta negación suya nos recuerda a la resistencia que opuso ante el padre –otra vez padre– de Marlene, el viejo máwari que también quería llevárselo. Negativísimo. La fuerza de espíritu de Loquiño queda una vez más demostrada. Y más en esta noche de viernes Santo, la única noche del año en la que Jesucristo está muerto. Es en esta noche cuando “andan sueltos los diablos, cualquier cosa puede pasar”, en palabras de Rafael Dupa. Andan sueltos unos diablos que, veremos, intentan hacerse pasar por aquel a quien Loquiño llama nuestro dios. Solo aquellos con la fuerza de espíritu suficiente, sabrán reconocer al impostor.

Después de esta aparición de un triple padre, Loquiño tuvo más visiones.

Reymundo: Allí se aparece pa mí diablo ya, no jodas, en un tronco de palo, ese me llama. Yo fui a pasar junto de él así, así yo estaba, hasta que se quita esta borrachera allí sí yo no mira más, yo no mira más...

M. V.: ¿Uno lo mira solo en la borrachera?

Reymundo: Aha. Yo me fui a encontrar máscara, pero tres mujeres, ellos estaban sentados así abrazados así en la cintura, uno abrazada al otro en la cintura de esa otro y al otro así en la cintura, tres mujeres, yo y llegué a pasar junto de ellas así, no jodas. “Ustedes son máscaras” yo dije... “¿Qué quieren ustedes?” yo dije, yo pasé caminando derecho más que ellos jejejeje, allá que yo fui a mirar ese parece padre, altote, de allí sí, allí se perdió mejor dicho, pero ahorita yo estoy mirando, ahorita yo estoy mirando esos diablos...

M. V.: ¿Cómo son esos diablos?

Reymundo: No son diablos pues, gente mismo pues, pero no es gente, siempre llega a mirarme así en la oscuridad, gente pues, hablan pa mí, yo hablo con ellos...

M. V.: ¿Qué le dicen?

Reymundo: Todo, todo, todo, todo, todo

Así pues, después del encuentro con un padre que son tres padres, Loquiño ve la cara del diablo, para después encontrarse con una máscara que son tres mujeres. A diferencia del triple padre quien extiende una invitación a Loquiño, la máscara de la triple mujer se queda callada,

manteniendo pues oculta no solo su cara sino también su voz²⁷¹. Tras un primer contacto de carácter verbal –los padres que hablan con Loquiño–, la aparición de la triple mujer es no-verbal, no auditiva, pre-lingüística diríamos. Ni siquiera revela esta mujer, que son tres mujeres, su verdadera cara. Por lo tanto, sería para Loquiño del todo imposible identificar a los seres escondidos detrás de las máscaras, no solo por no poder visualizar sus rasgos personales del rostro, sino también porque han elegido esconderse bajo la misma cara dejando los rasgos individuales completamente suprimidos. Pero ocultar el rostro tras una máscara muchas veces representa también una transformación. ¿Qué eran esas tres mujeres y en quién se transforman? La inmediatez temporal de las dos apariciones (los tres padres y las tres mujeres máscara) sugiere una interconexión. Aparecen la noche de viernes Santo: Jesucristo está muerto, andan sueltos los diablos. De hecho, es el propio diablo que se le muestra en el tronco de un palo, con su propia cara. La primera aparición, la del triple padre, suponemos que es del Nuevo Cristo, un Cristo resucitado y renacido, quien invita a Loquiño a unirse a él. A diferencia de miles de indígenas que siguieron al profeta Venancio, autoproclamado Cristo, Loquiño una vez más se muestra más fuerte y rechaza la invitación. Acto seguido se le aparece el diablo, ya que anda suelto esta noche. Loquiño sigue de largo y se encuentra con las tres mujeres enmascaradas. Teniendo en cuenta que es viernes Santo, y que ya se le ha aparecido *Cristo*, quizás se trate de las Tres Marías que son las que se muestran en la crucifixión y traen los ungüentos para el cadáver de Jesús, aunque esto no deja de ser una mera suposición.

Por otro lado, la forma en la que están abrazadas es típica del baile kurripako de las trompetas yapururo, donde los hombres tocan unas trompetas altísimas y van agarrando a las mujeres por la cintura; es una fiesta “que no es sagrada”, pueden participar tanto hombres como mujeres, según me explicaba José Antonio, un hombre kurripako de la comunidad de Victorino en el río Guainía. Así pues, la postura corporal de estas tres mujeres, agarradas como si fuesen a participar en este baile –abierto tanto a mujeres como a hombres– contrasta con las máscaras que llevan puestas y que mantienen ocultas sus caras y sus miradas. Hay una modificación, pues, de los papeles: la mirada prohibida no es la de la mujer, sino la del brujo. Ellas sí pueden mirar las flautas, el que no puede mirarlas a ellas es Loquiño. En vez de su cara verdadera, percibe nada más una máscara. La misma cara compartida entre tres mujeres. De

²⁷¹ Tapar los rasgos individuales del rostro, es de cierta manera negar la humanidad, si nos atenemos a la lógica Achuar acerca de la humanidad como un limitado conjunto de formas humanas. La humanidad, señala Taylor, no es una propiedad abstracta propia de cierto tipo de seres. La humanidad, como en todas las especies, está hecha de individuos “del mismo tipo”: es una colección finita de singularidades que comparten características comunes”. Ver “Remembering to forget” (Taylor A. , 1993:659), la traducción es mía. En el caso de la aparición de Loquiño, tenemos al individuo oculto doblemente: tras una máscara y porque es un múltiplo de sí mismo.

forma similar, los máwari, cuando se aparecen en cuerpo humano, usan la apariencia de alguien conocido, en la mayoría de los casos. O sea, comparten la misma apariencia con un familiar, o un vecino. Este hecho de apariencias compartidas es el que lleva a la equivocación, a la percepción errónea del otro como uno mismo.

Reymundo: Todo, me lo dicen todo. Ellos son esos la ascensión de San Pedro yo hablo con él, la ascensión de Virgen María, ella habla conmigo, este cómo lo llaman, San José, habla conmigo también hablan conmigo todos esos santos, arrecho yo mismo, por eso que yo dije pa ti yo escucho el sonido de ese mundo, porque ellos están hablando conmigo por ese microfónico, una vainita, yo no sé qué vaina será, yo siente que cuando lo mete eso es así como una gotita de agua, así mismo yo sentía [señala su oído]

M. V.: ¿Entró así por el oído?

Reymundo: Sí, allí sí yo escuché ya hablar esa gente pa'riba, allí sí

M. V.: ¿Antes no escuchaba?

Reymundo: No, yo no escucha nada, nada, nada, nada, yo no escuchaba eso sonido de mundo, nada, nada, nada. Aquí mismo que lo echó pa mí ese micrófono, aquí mismo [detrás de la oreja]... Así ese mundo, María, yo escucha ya ese mundo, porque cuando habla nuestro dios así pues trueno yo no entendía, yo no entiende, pero poco a poco yo voy escuchando, yo voy a escuchando, yo voy escuchando, ahora sí, ahora sí, apenas habla y yo entiende ya qué es lo que está diciendo...

Un auténtico bautizo. Una gota de agua roció la cabeza de Loquiño, cayó detrás de su oído, y le abrió un mundo de voces y sonidos. Recibió el don de escuchar. En la otra ocasión cuando me habló de la adquisición de su micrófono, don Reymundo acababa de explicarme que había matado a la mariposa Marlene y que ya no hablaba con los encantos. Pero sí con los santos y las vírgenes. Parece que su don de conversar con la gente del río se había transformado en el saber escuchar a la gente del cielo, o del infierno, ya que en sus relatos a menudo se mezclaban e intercambiaban estos dos espacios-conceptos. Una ascensión, pues, de su propio don: desde las aguas del río, hasta el cielo, usándole a él de mediador terrestre.

Estas *ascensiones* de San Pedro, la Virgen y San José son de hecho el resultado de haber ascendido al cielo, un ascenso que mis anfitriones entienden e imaginan de manera literal, como vimos que le ocurrió a Venancio. Es precisamente este hecho, el haber escalado al último piso del cielo, lo que les otorga el estatus de santos. Recuerdan a los ascensos y escaladas de los chamanes, solo muy pocos de ellos llegan a convertirse en insectos. Por ello en una ocasión Loquiño afirmaba que se convertirá en santo también, ya que, según veremos en breve, él también planea un ascenso al cielo. Este ascenso acerca todos esos personajes, a los que Loquiño insistentemente llama gente, al propio Kuwai y su ascenso. Ya que, también ellos en un principio fueron gente. Como todos. Como nosotros.

Reymundo: Ahora sí yo no miro más de eso muchacha encanto, no más... Yo hablo y yo hablo pero todo con santos nomás... yo no miro más, se me perdió... [bosteza]... Con los santos sí yo hablo todo, todo, todo, todo... Ahorita sí, donde yo hablo, ella habla conmigo, pero puro santos... Con esa la hija de San Pedro, Nintse María que llaman, yo hablo con ella todo el tiempo.

M. V.: ¿Cómo es ella?

Reymundo: Bonita mismo ella, bonita, una catira...

M. V.: ¿Ella es santa también?

Reymundo: Aha...

M. V.: ¿Dónde viven ellos?

Reymundo: Arriba de cerro. Ellos están en el cielo pues. Así yo hablo con esa, con es Virgen María de Carmen, ahorita en Guarinuma, ella estaba hablando, ella me contó todo, de esa vieja que riñó conmigo. Ella me contó todo. Primero que habla conmigo ese ascensión de San Antonio, aquí mismo en Guarinuma, primero yo habla con él y él me contesta, ahh yo dije, pero nadie escucha, después yo escucho allí están hablando todos, pero eso porque le dio para mí uno micrófono pues, por eso que yo estoy escuchando todo sonido del cielo, por eso que yo hablo con ellos, ellos hablan conmigo, yo hablo con ellos, así como uno habla con una persona de allá de fuera, igualito, ese micrófono me lo mandó nuestro dios mismo, lo mandó, le dio pa mí el diablo mismo... "porque él se queda así nomás y no puede escuchar nada" le dijo nuestro dios, cuando yo lo miro primero, primero en la cara de nuestro dios así en un hueco, yo lo mira así de noche, yo mira bonito ese carajo, se está riendo, se tapó ese hueco donde yo lo miro...

M. V.: ¿Un hueco en el cielo?

Reymundo: No, aquí nomás en este palma de casa, allí nomás que aparece pa mí así la cara, yo lo miré: nuestro dios, allí sí, allí sí yo lo miré ya, allí sí le mandó ya con eso unas goticas de agua, allí sí, allí sí yo escuché de verdad, cuando yo escucho trueno así está hablando conmigo nuestro dios y yo lo entiende todo lo que él está diciendo pa mí... Así que está jodiendo de mí esa la mujer de Velardo en Atabapo, puum, cayó pa nosotros un trueno, ella está diciendo pa mí un embuste... "ese nuestro dios que está hablando conmigo" yo le dije, "pa qué tú tienes miedo" yo le dije... "no ves que yo estoy escuchando todo que está diciendo nuestro dios pa mí con trueno, tú piensas va a caer encima de nosotros el trueno", yo le dije, "ese es nuestro dios que está hablando conmigo", yo le dije, "hace oración para que pare ese trueno", ella dijo pa mí.... Asimismo está ahoritica cuando estaba tronando... estoy diciendo "muchos problemas adivina pa mí nuestro dios" yo le dije, bueno, me contó todo... "cómo fue" que me dijo, "mañana mismo va a empezar fiesta" me dijo pa mí, "ah, está bien" yo le dije... Yo tengo ya años que yo estoy así, años ya, yo tengo ya tres años parece, ese mundo suena de noche entero, de día entero, de noche entero, así, me despierto escuchando, me despierto y estoy escuchando, sonando, allí está, allí está hablando pa mí... Aha, ese diablo que está hablando de allá del infierno, está engañando ese carajo, después contestó nuestro dios: "no está engañando pa él", le dijo pa ese carajo nuestro dios, lo está regañando, ellos están hablando así con un solo micrófono, por eso que yo estoy escuchando de allá, por eso que yo escucho todo, todos,

todos, todos que están hablando allá, ascensión de San Pedro, ascensión de San Antonio, ascensión de Virgen María, yo escucho ellos hablan todo...

M. V.: ¿Todos hablan en el mismo micrófono?

Reymundo: Todos, así como uno habla con una persona extranjera pues, cuando uno no tiene de eso que yo tengo no puede escuchar ni un poquitico, ese trueno cuando suena en este mundo ese fuera están hablando pa todos, pa todo el mundo escucha, pero nadie lo entiende, yo sí, una vez que está sonando el trueno yo sé lo que está hablando pa mí, primero yo no escuchaba nada, jejejeje, nada, yo escuchaba trueno, pero yo no entiende cómo que estaba diciendo nuestro dios, nada, nada de nada, ahora sí, ruido pasando avión yo pregunto pa dónde se va, pa Maroa, en diez minutos yo vengo, me dijo pa mí, yo agarro rapidito eso porque yo tengo con que yo escucho... Primero yo miré antes ese diablo mismo, yo mira, yo mira, yo mira, él está engañando a mí, “yo soy mismo nuestro dios” me dijo pa mí, ese Petacostal, “yo soy dios mismo”, me dijo, yo sobé ese carajo, yo tenía allá todavía donde mi rancho, yo tenía mi baqueta de esas, una varita de... de... cómo que llaman eso... de... dereyo, uno palito así durito pues, pesadito, me está engañando así, no jodas, yo lo agarré, le eché mi vara, zas, lo sobé, “me estás engañando” así yo dije, ese era hijo de diablo, quiere engañar, no, yo conozco más o menos cómo aparece nuestro dios... aha, ahí está hablando conmigo...

Es llamativo cómo las relaciones de Loquiño con la gente de las aguas, basadas en un código visual, se han transformado en otras, unas relaciones con gente del cielo donde lo principal es saber escuchar. Escuchar todo y a todos, todo el tiempo. Este estado de alerta auditiva en el que vive constantemente Loquiño contrasta mucho con la omisión, de carácter auditivo, que provoca el origen de la vida corta según el mito. Contrariamente al Principio de las personas, que se quedó dormido y no escuchó el grito de Kuwai, Loquiño sí escucha. Sabe escuchar, percibe todos los sonidos del universo, escucha todas las conversaciones, sabe quién está hablando mal de él, por lejos que se encuentre. Entendemos entonces que él mismo se otorga la vida larga, con frases como “si algún día me muero”. De hecho, en breve veremos que su plan no es morir, tan solo escalar unos pisos del universo y alcanzar el cielo. Subir arriba del cerro, allá donde viven todos. Una imagen muy ilustrativa de la estructura del universo y sus diferentes pisos o cielos. Estos personajes, los santos, sus nuevos interlocutores, viven en el mismo lugar donde Kuwai, donde las plantas chamánicas, donde los venenos, donde Venancio. En el cerro donde todo ocurrió. Hacia allá se dirigirá Loquiño. Pero no adelantemos.

Este micrófono, incrustado detrás de su oído por insistencia de nuestro señor, realmente es su nueva herramienta de poder, igual que lo son las otras herramientas de los chamanes poderosos. Con un micrófono así, Loquiño gana acceso a más ayudantes: todos los habitantes del cerro, allá arriba de todo. Gracias a la información que recibe de ellos va aumentando su poder y la fuerza de su espíritu. La información es poder, y Loquiño dispone de toda la que quiere. Nadie más puede hablar o pensar mal de él sin que él lo escuche. Qué mejor arma y

escudo que saberlo todo, escucharlo todo. Pero no se trata simplemente de escuchar un mensaje que le viene siendo transmitido por medio del micrófono que comparten todos en el cerro-cielo y que a la vez él lleva incrustado detrás de su oído. El poder de Loquiño consiste en saber interpretar la palabra de nuestro señor. Antes oía caer los truenos pero no sabía escucharlos, ahora los entiende como lo que son: mensajes de dios. El micrófono pues no tiene una función puramente reproductora de sonido y de voces lejanas (para Loquiño el micrófono tiene estas funciones). A través de él Loquiño traduce las palabras que nadie más sabe escuchar ni entender. Descifra la palabra divina, la entiende. Un poder pues que va mucho más allá de lo lingüístico, abarcando todos los sonidos del universo. Frente a Kuwai, que emite todos los sonidos y ruidos del universo y cuyo cuerpo entero suena, está Loquiño cuyo cuerpo lo entiende todo, el interlocutor del universo. El receptor de la voz del universo. Una labor traductora importante en un contexto de idiomas múltiples como lo es la comunidad donde reside Loquiño, comparada por sus propios habitantes con la torre de Babel. El papel de mediador y traductor entre los emisores de diferentes voces y mensajes, he aquí la función del chamán hecha cuerpo. Loquiño, a través de su cuerpo, está materializando la voz del mundo.

Vuelve pues a salir a escena, delante del micrófono, Petacostal. El hijo del diablo, el rabopelado quien cumpliendo con su función de “trickster” intenta engañarle y hacerse pasar por nuestro señor. Pero Loquiño se percató del engaño y castigó al impostor sobándole con una vara de dereyo que tenía guardada en su rancho²⁷². Realmente esta escena es muy similar a la de Venancio intentando elegir la cara verdadera de nuestro dios, encontrándose entre los dos reflejos. Aquí no hay reflejo, parece, la cara es una sola, pero no es la verdadera, se trata de un impostor que se hace pasar por dios mismo. Un impostor que quiere confundir al viejo chamán. Pero Loquiño ya ha visto la verdadera cara de nuestro dios: risueña, guapa. Su cara propia. Resulta pues que Loquiño es más poderoso incluso que Venancio, ya que éste, recordemos, no logró reconocer la cara verdadera y a punto estuvo de pedirle la bendición al reflejo, a la foto, a la cara impostada. Solo la intermediación de la Virgen le salvó de tal error. Loquiño, en cambio, no se deja confundir. Es un hombre poderoso.

En alguna ocasión presencié estas conversaciones de Loquiño con sus interlocutores celestiales. Él se quedaba escuchando, en silencio, con la mirada clavada en algún punto del suelo o de la pared. Solía contestar en castellano, con un *sí* o *está bien*, acompañados de una risa corta, llena de satisfacción. Era un hombre generoso y creo que no solo no le molestaba mi presencia sino que le llenaba de cierto orgullo poder mostrarme sus capacidades de comunicarse con otros mundos. Así, presumiendo de esa especie de línea directa con los

²⁷² Como con los látigos de iniciación.

cielos, Loquiño me traducía partes de sus conversaciones en curso, o me relataba algunas pasadas. En una ocasión la Virgen del Carmen le advirtió que aquella mujer vieja de Guarinuma, que había reñido con él y le había pisado dejándole moratones en las costillas mientras él se encontraba durmiendo la borrachera, ahorita estaba hablando mal de él desde la otra comunidad. En otra ocasión le recordó que por la tarde tenían que conseguir frutas para el mastro²⁷³.

La Virgen del Carmen me dijo así, María: “¡Coño, no tenemos nada para el mastro!, vamos a mirar lo que conseguimos esta tarde”. Aquí mismo sacamos limón, no hay nada, dos o tres racimitos nomás, un bojotico de caña, nos fuimos de aquí, después llegamos a Guarinuma: sacamos limón allí, allí sí trajo caña, cambur, yo no sé de dónde lo trajo para nosotros, no jodas, completo para dos mastros... Verdad mismo será.

Eran pues conversaciones y situaciones normales, cotidianas, que delataban una rutina típica de los matrimonios viejos: ¡no te olvides de los limones! A veces la Virgen se enfadaba con él y le regañaba, y me imagino que a veces él haría oídos sordos a sus llamadas. Otras veces *nuestro dios* le contaba todo tipo de vainas, y Loquiño no dormía hasta que el otro se calmaba hablando con él toda la noche. Sus interlocutores más frecuentes eran la Virgen María do Carmen, San Pedro, San Antonio y Pentacostal.

Reymundo.: Jijii, “¿Por qué tú no te casas con Sairene?”, esa muchacha de Guarinuma, me está diciéndola, María.

M.V.: ¿Quién le habla, don Reymundo?

Reymundo: Esa es mi novia, Ninse María, la hija de San Pedro, ella está hablando para mí, yo la escucha... Me está riñendo.

Bien. Loquiño tiene una nueva novia, que sustituye a la desaparecida Cecilia, y también forma parte del mundo celeste, igual que sus nuevos compañeros e interlocutores. Una muchacha de las aguas, hija de un viejo máwari, es sustituida por otra muchacha, hija del dueño del cielo. Cecilia, podría decir, realiza a través de estas relaciones amorosas de Loquiño, su propia ascensión al cielo, ya que el papel que ocupaba ella, el de la amante del chamán, ahora lo ocupa otra muchacha, que, según afirma Loquiño guarda incluso parecido físico con Cecilia: es catira (de tez blanca) y tiene el pelo rizado. De una manera muy personal, a través del trayecto vital de Loquiño, Cecilia (o Ámaru) sube al cielo y ocupa el papel que le otorgan varios mitos amazónicos: el de la Estrella. Esta escalada de la chica de las aguas y su

²⁷³ El mastro es el nombre que se da a los palos o mástiles que se levantan el primer día de las fiestas patronales celebradas en las comunidades indígenas católicas del Amazonas venezolano. Hablaremos más de ello en el capítulo quinto.

transformación en una chica celeste, la encontramos quizás de manera más clara en el propio personaje llamado Ninse María, o Winse María. No siempre fue relacionada para Loquiño con la hija de San Pedro, más bien era una muchacha del mundo de las aguas, una máwari. Vivía en una piedra grandecita en medio del caño Moriche hasta que murió en una malla de pescar. Era, como tantas otras, conocida de Loquiño, hablaba con él.

Yo miré esa mujer que había aquí antes, esa que mataron ya con malla, esa siempre hablaba conmigo, esa mujer encanto, ese Oscar mismo que fue a templar malla allá en la boca de caño Moriche, encima de ese malla se ahogó, muertita, una tonina, era una mujer que está aquí en esa piedra, ese era su casita, ese piedra grandecita en medio de caño, ese era su casa. Ella se llama Winse María, ese sí lo miré primero antes, cuando empezamos todavía a fundar esa comunidad²⁷⁴, despuesito yo mira ese su papá viejo también, una culebra guindó pa mí, tiene hueco así de grande la cabeza, toda parte tiene hueco así en la cabeza. Estaba guindado pa mí, así de grande la cabeza de ese culebra de agua, cuando yo fui a cortar él, se fue, entró de allá de mi casa de allá de arriba, de allí fue que guindó pa mí esa cabeza, tiene un huequito así pero con cuero, bien feo, yo miré todo, estaba guindado cerca de mí, por eso que yo miré todo, en todas partes tiene huequito, en la boca, yo no sé qué vaina, yo no sé qué, yo miré todo...

Así que la muchacha acuática Ninse María muere en las redes de pescar, es una tonina. Su papá es una culebra de agua y su cuerpo, que Loquiño puede ver de cerca, está cubierto de agujeros. Podemos imaginar que se trata de las manchas oscuras de la culebra de agua. Pero es muy llamativa la descripción que hace Reymundo de estos agujeros que cubren el cuerpo entero del papá de Ninse María: tiene huequitos pero con cuero. Dicho de otra manera, posee un cuerpo igual que el de Kuwai que está cubierto de agujeros y de una fina capa de pelo, haciendo que los huecos estén a la vez abiertos y cerrados. Esta es la sensación del cuerpo de la culebra de agua que describe Loquiño. Cuerpos agujereados, manchados como el del jaguar, la culebra, la raya.

Reymundo: Sí, verdad mismo será, yo siempre hablo con él, en la piedra de ese lado, esa que está de ese lado, esa es la churuata de él²⁷⁵.

M.V.: ¿Él vive todavía?

Reymundo: Nada, se fue será pa Temendawi.

M.V.: ¿Su hija murió?

Reymundo: Aha. Ahorita lo mata ya mucho culebra de agua, ese mismo dice dueño de esa piedra, allí nomás mataron ese los mineros, culebra de agua, yo no estaba, grande ese culebra de agua, lo mataron.

²⁷⁴ Unos doce años antes de esta conversación.

²⁷⁵ Casa, cabaña en forma circular

M.V.: No es frecuente matar culebra de agua, ¿no?

Reymundo: No, porque eso mismo, eso mismo es papá de pescado pues, por eso que se perdió el pescado, allá arriba lo mataron uno, allá abajo lo mataron uno también, cuando antes zambullían de noche, antes había mucho pescado aquí en el caño...

Atrapada en una red de pescar, Ninse María muere en el río. Su papá, la gran culebra de agua y papá del pescado con quien Loquiño solía conversar en la piedra, su churuata, también murió a causa de los mineros²⁷⁶. Ahora, de todas formas, tanto la muchacha delfín como su papá han metamorfoseado en gente celeste, han ascendido al cielo y desde allí, siguen conversando con Loquiño. Es más, Ninse María es su nueva amante, es la novia celeste por excelencia, ya que es la hija del dueño del cielo, San Pedro²⁷⁷.

El traslado de su novia acuática al cielo va acompañado por la incorporación en su cuerpo, ya viejo, de una herramienta de origen acuático y celeste a la vez: una gota de agua mandada por dios, su propio Petacostal, el espíritu Santo que baja para entregarle los dones y la sabiduría. Loquiño, pues, combina en sí fuerzas antitéticas del universo y es esta unión de elementos la que hace posible la comunicación de los diferentes pisos del universo. Un universo hecho a semejanza del cuerpo del Diablo-Kuwai, que no para de sonar por los huecos de su cuerpo: esos huecos por donde se asoma alguna cara o se escapa algún amigo. El universo entero que no paraba de hablar para Loquiño. Ese cuerpo sonante del universo ha encontrado en el cuerpo arrugado de Loquiño a su interlocutor: por fin alguien entiende el significado de los truenos, sabe escucharlos. Esta capacidad de entablar un diálogo directo con Dios, cumpliendo así su papel religioso de intermediarios entre los hombres y dios, la poseen pocos chamanes, cualificados como más poderosos todavía que los chamanes-jaguar (Wright, 2013). La voz de dios, hecha trueno, una imagen tan bíblica, por otra parte. Ezequiel, quien también llevaba la palabra de dios dentro de sí, se comió las palabras divinas y le supieron dulces como la miel, y como resultado obtuvo la mudéz intermitente, es decir, el privilegio de hablar cundo dios así se lo mandaba, convirtiéndose en su portavoz. Loquiño, ese Ezequiel amazónico, también porta la voz divina dentro de sí, pero con unas comprensibles actualizaciones contemporáneas: un micrófono instalado en su cabeza, gracias al cual obtiene el don de escuchar, o sea, entender el lenguaje divino expresado en truenos. El trueno es, junto con la nube y el arcoíris una de las formas bajo las que se muestra la gloria divina. Y allí

²⁷⁶ En una ocasión los guardias bolivarianos, quienes habían montado campamento en Mavacal para esperar a los mineros, mataron de diecisiete disparos a una gran culebra de agua cuyo cuerpo posteriormente trajeron a las orillas del puerto de la comunidad.

²⁷⁷ Las esposas celestes representan, comúnmente, a mujeres-espíritus protectoras del chamán. Eliade señala que a veces la intervención de la esposa celeste va acompañada de emociones sexuales.

estaba este hombre anciano y arrugado, meciéndose en la hamaca, convertido a la fuerza en interlocutor de ese mundo parlanchín, día entero y noche entera, condenado a escuchar todo y a todos.²⁷⁸

El ascenso

Reymundo: Ahora primero de enero cuando se cambia el año me dijo pa mí que viene llegando mi foto aquí en el municipio de Atabapo, un foto, un foto que yo tengo, yo miro así verdad mismo que esa foto viene...

M.V.: ¿Quién le sacó esa foto, don Reymundo?

Reymundo: Nuestro dios mismo, ese tiene mi foto desde cuando estaba chiquitito todavía, ahora soy muchacho ya, yo miro ahora cómo que yo ir a pasar con ellos. Voy pa San Fernando...

M.V.: ¿Él tiene fotos de todos?

Reymundo: Yo solito, yo solito que yo tengo mi foto, encima de uno cuadro... Está avisando todo tiempo pa mí, ahí está hablando conmigo, “¿qué tú tienes que tú te pierdes todavía?” me dijo pa mí, está diciendo pa mí... “¿Qué tú tienes que tú se pierde todavía?”, ahora me dijo pa mí, cuándo llega mi foto será... yo no sé cómo será... Yo me voy para el cielo, María, verdad que yo digo, tú vas a mirar ahora, pero no lo cuenta ahora pa nadie...

M.V.: ¿Cuándo será eso pues, don Reymundo?

Reymundo: Por ahí, por ahí en enero²⁷⁹... yo sabe, él está avisando pa mí... El me avisó hace tiempo ya, hace años ya, ahora sí, ahora yo creo yo me voy de verdad... Yo me voy pa'llá donde mi suegro San Pedro, donde ascensión de San Pedro, me voy a casar con la hija de él, esa Ninse María que yo digo, esa mi jeva, María, ella habla conmigo todos los días, yo pregunto a ella, ella me contesta, mi jeva pues, je je je je, verdad, María. Yo hablo con ella todo el tiempo, ella quiere bajar pa casa de mí acá, pero no puede. No puede, ella no puede vivir conmigo aquí, en esa tierra mejor dicho

M.V.: ¿Por qué pues?

Reymundo: No puede pisar esa tierra... Falta poquito, faltan como cinco meses, agosto, septiembre, octubre, noviembre, diciembre, cinco meses faltan... Siempre yo habla con ella... ella habla aquí nomás yo escuché... Allá mismo desde el micrófono ella habla conmigo, pero yo escucha suena aquí

²⁷⁸ ¿Existe el silencio en Temendawí? Ese poder de escuchar todos los sonidos del mundo, o sea, la posesión de un oído agudo, recordemos, es un requisito fundamental para el chamán. Pero no siempre éste acepta de buena gana esos dones sobrenaturales. Al fin y al cabo, aunque se trate de una búsqueda de poderes o de concesión de los mismos por parte de dioses, santos y espíritus, no queda descartada la posibilidad de cierta resistencia por parte del chamán en cuanto a receptor de esos poderes. Al fin y al cabo, su vida ya nunca vuelve a ser la misma, y los trances y viajes extáticos suelen ir acompañados de experiencias de sufrimiento o cercanas a la muerte. Una elección unilateral, el chamán no como “elegido” sino como un sufridor de sus propios poderes. Loquino a veces quizás anhelaría el silencio y la tranquilidad. La soledad.

²⁷⁹ Enero es el mes del eclipse de su infancia, la foto que tiene es de su infancia, es el mes del nuevo inicio

mismo. Lo sabe todo, ahah, alto, ¿verdad? Cinco kilómetros tiene altura de donde ella habla conmigo, ese micrófono nomás que jala, yo escuché habla aquí nomás, cerquita... Yo pa subir allá...

M.V.: ¿Cómo pues?

Reymundo: Coño, yo vuela ahora con mi laleta que yo tengo...

M.V.: ¿Con aleta?

Reymundo: Con laleta... Por sueño yo subí, yo subí, María, yo subí con mi laleta cincuenta metros de altura, yo miré nuestro dios me dijo: “no, tú no puedes subir pa’riba, estás muy pesado, que me dijo, bájate pa bajo” me dijo. Yo veeengo, yo piso esa tierra otra vez, “tienes mucho pecado”, él dijo pa mí, “ahora tú no puedes subir más pa’riba, mucho pecado”. Yo no siente nada cuando él lo coloca pa mí mi laleta, por aquí... [el omóplato] así y por aquí otro, ese trabaja así que uno no siente nada, cuando lo sube uno, uno miiira nomás, fuuuuuu, va subiendo, lo sube uno ese laleta... Yo soñé, yo soñé antes yo, yo soñé volando así como uno zamuro yo, así, poquito más arriba de esa tierra, yo soñé bajando así como una paloma, yo bajé así, pa’llá yo me fui a sentar, ese qué significa esa vaina... ah... No, ella no sabe qué significa eso...

M.V.: ¿Ninse María no sabe?

Reymundo: Antes que yo poderoso, ¿no?... *ah... está bien* [pausas en las que escucha a su interlocutor]²⁸⁰... ¿Quién ese que está hablando? Nintse María, la hija de San Pedro, de ascensión de San Pedro. [...] *Está bien, no hay problema por eso. “Yo voy a ahora a buscar usted”* ella está diciendo pa mí. [...] *Está bien, jeje... bueno, yo sube ahora pues. “Quiero que tú subes con nosotros”,* ella dijo pa mí, ella está hablando así esa caraja, “quiero que tú sube con nosotros allí arriba”, ella dijo, esa mi jeva, María... “yo quiero que tú sube”, ella dijo pa mí. *No importa* [...]. Yo escuché hablando esa gente del cielo, María, hablan por aquí, pa’llá, pa’llá, pa’llá... todo, yo escuché bien todo hablando esa gente... *Aha* [...] *infierno, ¿verdad?*... [...] *Hmm, aha, muy pesado*... [...] *no importa*... [...] *una vaina pecado uno puede pasar*... ahí sí... jejeje... “Te regaño ahora”, ella dijo pa mí, “yo regaño ahora a Ud.”, ella dijo pa mí, ella y San Pedro.

M.V.: ¿Por qué le va a regañar?

Reymundo: “Cuando tú pases tu pecado ahora, allí si tú andas volando”, ella dijo pa mí, “yo regaño ahora a Ud.”, ella dijo pa mí... jejeje ayyyy. María, Winse María [...] *Nuestro dios* [...] *Aha*. -Nintse María nombre de ella verdad [...] *Aha* [...] *Yo, nadie más* [...] *Está bien* [...] *Pa la gente pues, ok* [...] ¿Cómo? [...] ¿En Atabapo? [...] *Está bien* [...] *Aha* [...] *aha* [...] *está bien* [...] ¿Sairene? [...] Jijiji [estalla en risas, nota mía] *Nada, bueno, no importa pues* [...] “¿Por qué no te casas con Sairene, ella está diciendo pa mí, María... con esa muchacha que está allí en Guarinuma... [...] *Listo*... jijiji... Aireni, aquella hija de Velardo que está en Atabapo... [...] *oh, ¿pero ahora?* [...] *Listo*... “Allí tú tienes en Atabapo, tú tienes dos novias”, ella está diciendo pa mí... [...] la hija de Eliseo, otro que está allí en

²⁸⁰ A partir de ese momento más o menos Loquiño empieza una conversación con un interlocutor imperceptible para mí. Marcaré con puntos suspensivos entre corchetes [...] las pausas que mi oído y mi grabadora registramos como silencio y en las que Loquiño escucha la voz de su interlocutor. En *cursiva* aparecerán sus respuestas a ellos para diferenciarlas de sus explicaciones dirigidas a mi persona.

Panorama... Sí, yo tengo mucho mis novias será, María, yo tengo otro en Panorama, otro donde el deshecho, otro aquí en Yapacana. Sí, cinco novias que yo tengo, tres, dos, cuatro, ¡cinco! Cinco, ji ji ji ji ji... Ella dice “¿por qué?” Me pregunta si yo tengo pusana. *Yo no tengo pusana [...]* Ah, creo que sí. *Yo tengo pues... okei.*

Ahora bien. La foto de Loquiño, desde chiquitico, está a disposición de aquel a quien llama nuestro dios. Nadie más tiene su foto a disposición de dios, solamente Loquiño²⁸¹. Dios conoce la cara de Loquiño, y éste a su vez también ha conocido ya la cara de Dios. Se han visto mutuamente, se han reconocido. Ya nadie puede confundirles, ni engañarles. Pero, ¿no es la foto una imagen impostada? Recordemos que Venancio tuvo que elegir entre la cara verdadera y otra que se veía igual, pero que no era la verdadera, que no era más que el reflejo en el espejo, una foto. Esta foto de Loquiño, en posesión de dios allí arriba en el cielo, sería pues el reflejo de don Reymundo, a la espera de que su cara propia y verdadera ascienda hasta allí y se encuentre con su doble impostado. Una cara, la de la foto, y otra, la propia, se juntarán por fin. Separadas al nacer la cara propia y la del doble -bebé y placenta- volverán a unirse en el cielo, y esa unión pondrá inicio, otra vez más, a la indistinción ontológica previa al nacimiento, previa a la vida. Aquel estado mitológico y pre-lingüístico en el que todos poseían dos caras. Quizás el ascenso a través de los cielos de los chamanes poderosos consiste en la búsqueda de este mismo estado original, para poder cerrar el ciclo metamórfico. Y dios está impaciente porque Loquiño suba. Ahí, en el cielo, arriba del cerro, le esperará con su otra cara, reflejo de la propia. Loquiño pues, nacerá, al otro mundo, y como en cada nacimiento, se encontrará con su doble gemelo, que ahora dejará de ocultarse, por fin se revelará ante él²⁸².

“¿Por qué estás tardando?”, le pregunta desde una altura de cinco kilómetros un dios impaciente. En enero, el mes del inicio de un nuevo ciclo, es también el mes en el que el cielo fue atravesado por una escureta. Loquiño lo vio porque había nacido *antes*. Ahora es él mismo quien emprenderá el vuelo para cruzar el cielo, hacer el viaje a través de sus distintos niveles, e

²⁸¹ Un interesante estudio de las relaciones que establecen los Runas de la Amazonía ecuatoriana con objetos como las tarjetas de identidad con fotos, huellas dactilares para documentos de identificación y libros de registro, es el de María Guzmán-Gallegos, “Identity Cards, Abducted Footprints, and the Book of San Gonzalo” (Guzmán-Gallegos, 2009)

²⁸² Las fotos, de todas formas, tienen un papel especial en las labores chamánicas. Muchas veces ayudan a los chamanes a buscar las almas extraviadas de sus pacientes. Los espejos también forman parte importante del instrumental chamánico, ya que les ayudan a ver el reflejo del mundo (Eliade, 136). El propio hermano de Loquiño, Lebrando, vio en una foto la cara del causante del daño que casi hace que doña Marina Faria pierda la vista. Una búsqueda detectivesca a través de la foto de uno. Así estará buscando ahora dios a Loquiño, impaciente por su llegada. Foto, espejo y reflejo se funden también en el episodio que narra la ascensión al cielo del profeta Venancio y su encuentro con Jesucristo, rodeado de dos espejos que le hacen confundir la verdadera imagen de Jesucristo.

igual que Kuwai, alcanzar el último piso. En la puerta del cielo, para desatracarla como un duende la reja del calabozo, le esperará San Pedro. Su hija, la novia celeste por excelencia, será su nueva mujer. Ninse María, atrapada en un mundo del que no puede bajar, hija de San Pedro –el dueño de las puertas del cielo– representa el reflejo exacto de su casi tocaya, Winse María. Esta vive en las aguas, y al estar atrapada en las redes de su mundo y no poder abandonarlo, muere ahogada; es la hija de la gran culebra, dueño de los ríos y de sus gentes. Dos mundos que se reflejan el uno en el otro, y a través de los cuales Loquiño, por su gran poder, se mueve y viaja. Para hacerlo, sufre metamorfosis y transformaciones corporales. Realmente también su novia metamorfosea y asciende: de tonina ahogada en las redes de los pescadores, ha ascendido al cielo. Su obligación de permanecer en las aguas se ha transformado en imposibilidad de bajar del cielo. Se ha convertido en Estrella. Y Loquiño echará a volar para alcanzarla.

El desarrollo posterior de su preparación para el ascenso recuerda, no sobra decirlo, a la escalada de Venancio hacia los cielos. De tanto pecado que tiene Loquiño, igual que Venancio, pesa mucho, no puede subir todavía. Pero son cinco kilómetros de altura y para ello, nuestro dios hace otro don al futuro yerno de San Pedro: dos laetas con las que podrá volar, despegar de la tierra y alcanzar el cielo. Loquiño no va adelgazando como sí lo hizo Venancio, no obstante su cuerpo también sufre metamorfosis. Con sus dos laetas en la espalda, cual una mariposa, levantará el vuelo para alcanzar el último piso del cielo. Una nueva herramienta que le abre las puertas a un nuevo mundo.

Sus sueños –de carácter iniciático– le preparan para este vuelo. Echa a volar como un zamuro y luego se viene posando como una paloma. Una paloma que es el espíritu Santo. Esta es, pues, la bajada verdadera de Petacostal: saca a Loquiño de su apego al mundo acuático y a Cecilia y lo levanta, le asciende a otro piso, a otro cielo. Este vuelo de Loquiño me recuerda también aquel primer vuelo a través del espacio del Principio Miyaka, cuando no existía nada más que un espacio sin forma, una amorfidad. Por medio del polvo *patoni*, recordemos, el Principio Miyaka emprende varias transformaciones seguidas. Tras convertirse en tres columnas que sujetan el universo, su última metamorfosis es como un pájaro que echa a volar y luego viene posándose en la columna central, la más alta, desde donde observa el espacio.

Ahora bien, sus cinco novias merecen un comentario. El universo maipure arawak, según señala Wright (1998) está organizado en distintos niveles o mundos. Wapinakwa es el *Lugar de nuestros huesos* y se ubica debajo del mundo terrestre. En él se encuentran los restos de los muertos y las enfermedades; asimismo es el lugar donde viven algunos espíritus predadores. Debajo de Wapinakwa está tan solo el reflejo del Sol. Hekwapi, o Este mundo, tiene dos niveles: el centro del mundo, y las casas de los espíritus de los animales. El centro del mundo

es Hipana, el ombligo del mundo. Luego está Apakwa Hekwapi, el Otro mundo (otro planeta en palabras de Loquiño) que consiste en cinco lugares separados: son comparados con compartimentos o cuartos de los espíritus de los pájaros. Estos espíritus son ayudantes de los chamanes – wapira, nuestras mascotas²⁸³ – en la búsqueda de las almas perdidas. Son espíritus femeninos, conocidos también como “las hijas de Dzulíferi”, el chamán primordial. Una vez que el chamán haya cumplido los cinco o seis años necesarios para su iniciación y aprendizaje, se espera que “se case” con los espíritus de las aves con quienes tendrá hijos que también le ayudarán en su búsqueda de las almas perdidas de los enfermos. (Wright, 1998: 69). Las cinco novias de Loquiño recuerdan a estas cinco mujeres espíritus de pájaros con las que el chamán debe casarse. De ahí probablemente viene el interés de Ninse María sobre si Loquiño las había conseguido con pusana²⁸⁴.

Reymundo: Allá pal sitio de Viviana, María, hay pusana de muchacha, aquí en el caño abajito Guarinuma, esa hierbita tiene hojita así que se dobla patrás, así como la hoja de volador que llaman

M.V.: ¿El volador es un pájaro?

Reymundo: Noo, ese que está en los caños pues, ese que es como una espina, ese que tiene eso que sale así como un ganchito pues. Si se quiebra su hojita, esa es rápida pusana de muchacha. Ahora yo voy a buscar pa mí, jijiji, yo voy a bañar con eso, María. Yo voy a bañar todo mi cuerpo, después yo voy a llenar un frasquito así con hojita de eso pa cargar, donde yo camino yo lo cargo nomás aquí en mi bolsillo, no necesita que yo hablo con ninguna muchacha, ella mismo se pega encima de mí. Pero eso con pusana, ese buena dicen, lo sacan de allá del cerro.

En el cerro donde llegaban los chamanes en sueños crecían juntas las pusanas de amor y los venenos más poderosos como el propio pelo del diablo. Matar y amar, pues, podían prestarse a confusión.

Reymundo: Ese es sembrado, María, eso tiene hojita finitico, allí está. Pasado mañana yo voy a ir a buscar eso. Yo voy a sacar de mí para guardar. En Atabapo me encargaron conmigo dos muchachos, pero lo que pasa es que yo no fue a buscar, ahora sí, ahora yo voy a mirar, voy a sacar más y voy a llevar su tronco pa yo sembrar pa mí allá en Atabapo pa que se cría allí. Ese oloroso ese hojita, verdad mismo será que ese pusana mismo porque oloroso pues.

M.V.: ¿Y cómo se prepara?

²⁸³ Ver Peter Gow, *The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy*, 1989, sobre mascotas y adopción y familiarización

²⁸⁴ Las *pusanas*, de las que hablaré en el próximo capítulo, son unas hierbas aromáticas que se utilizan para capturar el amor de alguien que te rechaza o es indiferente a tus sentimientos, provocando en él un amor que en otro caso no sentiría. En dos palabras, las pusanas sirven para *cazar* a un amante. La presa de ese amor forzado empieza a mostrar interés hacia aquel que le ha echado la pusana, viene a visitarle a casa, se sienta a hablar con él (actitud, por otra parte, típica del antropólogo en campo).

Reymundo: Así uno lo echa con perfume, con colonia pues, uno lo llena así poquitico nomás, llena esa hojita que tiene y ese nomás. Eso pa agarrar tiene que ayunar uno, dos días, uno no come nada, de nada

M.V.: ¿Y yucuta sí?

Reymundo: Yucuta puede, puro yucuta, pero comida así con ají no... Yo dormí temprano ayer, como a las ocho de la noche. A las nueve ya me desperté como quince minutos, para las doce todavía, muy temprano todavía, yo estaba acostado nomás, yo no duerme, a la una de la mañana yo duerme un rato, me desperté otra vez casi a las tres de la mañana, de allí yo no duerme un raaato, después será me dormí otra vez y me desperté a las cinco y media, ya veo claro ya... Llovió esta mañana poquitico...

M.V.: Le dejo, don Reymundo, que duerma tranquilo.



En memoria de Reymundo González, Loquiño, el interlocutor del universo

Capítulo 4. Nosotros, la propia gente

La piel que habitan

Nuestras crías

Hacerse propio

La cara animal

El espíritu extraviado

El secuestro de la mirada

Dolor de otro

Morir y recoger pasos

...el hombre y la serpiente, a semejanza de las personas que no disponen más que de un mismo atuendo para dos, compartían la misma apariencia física...²⁸⁵

La piel que habitan

He ido refiriéndome a lo largo de estas páginas a la gente maipure-arawak como gente *propia* ya que esta es la manera que ellos mismos utilizan para distinguirse de la otra gente, los máwari, con los que sin embargo se equiparan de manera insistente y frecuente. La gente *propia* pues abarca a la gente viva, con cuerpo visible, con su espíritu presente, gente que comparte la misma comida, que comparte el trabajo y las fiestas y que vive en la realidad despierta. Estoy tentada a decir que las gentes propias son aquellas quienes se sitúa en una misma posición de la humanidad, las que miran desde el mismo lugar, desde la misma perspectiva. Pero ya veremos que esta posición puede ser adoptada por más gente que no necesariamente se considere propia por quienes ya ocupan el mismo lugar en el mundo.

Para entender mejor lo que significa el adjetivo *propio* cuando la gente lo utiliza para referirse a sus congéneres, hay que ver en qué otros contextos es utilizado. He comentado ya que no solo la gente es calificada como *propia*. También pueden ser descritos así, en ciertas circunstancias, algunos animales como por ejemplo el tigre (*Panthera onca*). Existe una clara diferencia entre “propio tigre” y el que no lo es. Un tigre propio, pues, es aquel que tan solo es tigre, aquel que no es un brujo *vestido* con piel de tigre, tampoco aquel que es un tigre sembrado. La gente propia transformada en tigre, no es tigre propio. Pero, ¿es gente propia? Y en general, ¿cómo saber qué tipo de gente es esta que uno tiene delante? ¿Es gente con piel de tigre?²⁸⁶ ¿O es una tonina con apariencia de gente? Es trabajoso identificar al otro, cuando no imposible, partiendo de su aspecto visible. La mirada, un sentido tan apreciado y tan vital para la adquisición del conocimiento y del saber del mundo y del propio cuerpo, no es suficiente para determinar quién es el otro que tenemos delante. Bien porque puede ser invisible, bien porque cuando se torna visible adopta un aspecto impostado. O bien porque aunque tenga un aspecto *propio*, su comportamiento puede ser *propio* de otro. Estas incertidumbres metafísicas llevadas al grado de paranoia²⁸⁷ se vuelven peligrosas en situaciones de caza, cuando uno no está del todo seguro si acaba de matar a un tigre propio o a alguien que era gente. Y si no, recordemos la conversación entre madre e hija intentando

²⁸⁵ Ismaíl Kadaré, Frías flores de marzo, 2001:123

²⁸⁶ Aunque, como señalaba antes, al entablar una conversación con otra persona, uno siempre lo hace creyendo que esa persona es como uno mismo, que ocupan la misma posición, el mismo lugar.

²⁸⁷ Sobre este estado de pensamiento paranoico del indígena amazónico, ver Vilaça, Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities, 2005 y Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia, 2016

esclarecer qué tipo de gente es el marido de ésta. “¿Será gente propio tu marido?”, le preguntaba la madre a cuyos ojos el yerno era una culebra de agua enrollada alrededor del cuerpo de la joven. ¿O es una culebra de agua que se disfraza de gente, que adopta la apariencia visible de un hombre?

En general, la idea de que la identidad²⁸⁸ es una piel que se pueda quitar y volver a poner como una camisa o un chaleco, no es típica solo de mis compañeros de Mavacal. Vilaça (2007:183) por ejemplo demuestra que los Wari expresan su doble identidad –como Wari y como blancos– a través de la vestimenta corporal; ninguna de las vestimentas o pieles prevalece por encima de la otra, se sienten simultáneamente Wari y blancos. Realmente, podría afirmar lo mismo de mis anfitriones. Estos, cada vez que abandonaban Mavacal para ir a la ciudad, adoptan la apariencia típica de la ciudad: vaqueros, camisetas de colores vivos, zapatillas, gomina en los pelos, perfume etc. Nelson se ponía los dientes postizos, que en Mavacal nunca le vi usar. Preparar el cuerpo propio para desenvolverse en otro ambiente, diferente al acostumbrado, dotar el cuerpo de las herramientas necesarias para que pueda viajar: quizás la gomina en el pelo y los dientes postizos cumplan la misma función que la del ñopo para el chamán, dotando al viajero de su particular traje de buzo para que pueda sumergirse en un ambiente diferente. Aunque probablemente buscar una explicación de las razones por las que lo hacen nos llevaría al error, señalado por Roy Wagner, de convertir la convención de otros pueblos en invención (Wagner, 1975). Aun así, me gustaría señalar que este cuidado especial por el cuerpo que abandona los límites de la propia comunidad, acerca a mis anfitriones a muchas otras sociedades amazónicas donde lo socio-lógico se convierte en fisio-lógico (Vilaça, 2007:183). Un deseo constante de experimentar qué se siente desde la piel del otro. Experimentar el mundo desde su piel, meterse dentro de su perspectiva, vivir *como* él. De todas formas, este concepto de cambiar de chaleco, como suelen llamar en esta zona del Noroeste Amazónico a las transformaciones corporales (Wright, 2013), esa mutación de piel se hace para experimentar qué es ser otro, qué es ser un tigre. Son transformaciones siempre voluntarias, siempre intencionadas.

Sin embargo, antes de proceder a cambiar de chaleco y chaqueta para entender mejor qué es lo propio (tampoco se trata de elegir lo propio en el sentido de auténtico entre la piel y el

²⁸⁸ Y digo a propósito identidad, que no cuerpo o contenedor en el sentido de carcasa. Porque se trata de que al cambiar de piel se cambia de identidad, de comportamiento (o afectividad, en término de Viveiros) y no tan solo de apariencia física. El cambio de piel es realmente un cambio de fondo, de contenido; no debemos pues pensar que al tratarse de piel, y por tanto de algo que está en la superficie, se trata de un cambio superficial, una especie de disfraz que tapa la verdadera esencia de la persona. Como señala Goldman, citado por Viveiros, “Outer is as essential as inner” (Goldman 1975:124-5, en Viveiros 2015:278)

cuerpo que se viste de ella, ya que esto convertiría al otro elemento en menos auténtico, como si de una especie de jerarquización se tratase), es necesario hacer otro apunte sobre los *propios*. Propia gente, para mis anfitriones, quiere decir gente de verdad, gente genuina, *la* gente. Pero otra posible lectura de la noción de “gente propia”, íntimamente relacionada con la idea de lo propio como verdadero o genuino, es la de la pertenencia. Lo propio es aquello que es de mi pertenencia, de mi propiedad, y se opone por tanto a lo ajeno, a lo que dista de mí²⁸⁹. La propia gente pues es la gente que nos pertenece, la que forma parte de nuestro grupo y colectivo humano. Esta idea de pertenencia a un grupo, la de ser parte de un colectivo, de un cuerpo, casa muy bien con la idea de la humanidad como posición, que no como categoría. La humanidad –el concepto de la propia gente, allí donde nos situamos nosotros quienes nos pertenecemos mutuamente, los propios– no es una categoría que viniera dada ni que se mantuviese estable. Tiene que ser construida y defendida a lo largo de toda la vida. Esto sitúa a la gente que se llama propia y que vive en la cuenca del Orinoco, junto a tantas otras gentes amazónicas que no nacen sino que se hacen gente. Dicho de otra forma, la propia gente es aquella en cuya *producción* ha participado su grupo familiar y social, aquella que se hizo con el esfuerzo de sus congéneres. Aquella persona que es producto social de su grupo y que por tanto le pertenece. Un bebé se convierte en propia gente tras el esfuerzo continuo de su familia y de toda la sociedad que lo recibe y adopta²⁹⁰. La persona pertenece a aquel grupo cuyo producto colectivo es. Es este sentido de pertenencia el que hace que la gente pueda afirmar del otro, siempre del otro (igual que del máwari), que es propia gente. La gente se hace, pues, a medida que se van creando vínculos –fisiológicos– con otra gente. La gente propia es la vinculada, aquella que se relaciona a diario con sus familiares, aquella que comparte sustancias corporales, comida, sueños. Recordemos que las personas que han sido encantadas por un máwari muestran precisamente síntomas de desvinculación de su entorno social: se vuelven tristes, pensativos, se sientan en la soledad. Muestran desgana social, corporal. Ya no pertenecen a este grupo.

Ahora bien. Volvamos donde los tigres. Decía hace un rato que mis compañeros regalan el adjetivo *propio* a todo aquel ser que demuestra una pertenencia genuina al grupo al que aparenta ser. Dicho de otra forma, los *propios*, no son solo la gente que desde el punto de vista arawak pertenece a su colectivo humano, a su comunidad y que por tanto han sido hechos con el esfuerzo alimenticio y emocional de todos. No. Los que reciben el calificativo de *propio* son

²⁸⁹ Agradezco a Santiago Madrid Liras esta valiosa sugerencia

²⁹⁰ Una lapa, veremos, también puede llegar a ser considerada propia, de la familia, si así lo han establecido los esfuerzos comunes, los tabúes alimenticios, sexuales y emocionales a los que se someten todos para llegar a producir una persona, si bien será el cuerpo de esta lapa, su actitud y afecciones, lo que la distinguirá de los cuerpos humanos de los que la rodean.

aquellos seres, aquella gente podemos decir (humana o animal pero gente al fin y al cabo) cuya apariencia física a ojos de sus *otros* (los que no les son propios) se corresponde con su comportamiento, con su afectividad. Así pues, la gente propia es aquella que es vista por sus congéneres con aspecto de gente *como* uno, pero también cuya actitud y hábitos corresponden a lo que hace normalmente la gente: come junto con sus congéneres la misma comida, relata sus sueños, comparte su yucuta, se relaciona. Por otra parte, los tigres llamados propios son aquellos que se ven como tigres y que verdaderamente tienen la afectividad y el comportamiento de un tigre. De esta manera el tigre que no es propio, pues, es aquel que puede quitarse la piel de tigre como si se tratase de un chaleco, guindarla de un árbol y mostrar su apariencia que hasta entonces se mantenía invisible: la de una persona con aspecto humano. Los tigres, pues, se vuelven gente usando un chaleco que se quitan. La gente, a su vez, se pone encima un chaleco, una piel de tigre, para volverse tigre. En ambos casos se trata de acumulación, de superposición de pieles o identidades²⁹¹. Una, la del otro, es superpuesta a la propia, volviéndola temporalmente invisible. Pero sabemos que lo de la invisibilidad siempre es temporal, referencial. Tarde o temprano se vuelve visible para ojos de otro. Todo ello lo explica Viveiros al señalar que la doctrina de la “ropa” animal, entendida esta como la forma visible que es habitada por espíritus o agencias invisibles, está directamente relacionada con la noción de metamorfosis. Esta metamorfosis, añade, es *imaginada*, en el sentido “literal”, como acto de cambiarse de ropa o de piel, en el que los humanos y los espíritus se ponen el cuerpo del animal, o los animales se quitan sus cuerpos y aparecen en forma humana (2016:274-275). Así pues, esto ya es cosecha propia, la diferencia entre dos tigres, con apariencia visible de tigre, radica en el tipo de gente que son debajo de esta piel: el que es tigre, es el propio tigre, el que es humano, es gente que se vuelve tigre mediante un chaleco. Un ejemplo estupendo de ello es el relato que escuché de Durifá da Silva, cuyo tío, recordemos, se convertía en tigre. La siguiente historia es sobre una pareja de muchachos jóvenes, recién casados, que se fueron a trabajar balatá²⁹². Pero allí estaban los tigres que, *igualito que la gente*, siempre mandan a un soldado delante, cazando y así cuando llegan a dormir ya tienen su comida. Bueno, ese día ese tigre hizo mal porque no mató cacería sino al muchacho, a la gente. El muchacho estaba amontonando los sacos de balatá cuando le salió el tigre que le iba persiguiendo, cazando.

²⁹¹ Ver otra vez el trabajo de Vilaça sobre las dos pieles superpuestas de los wari (Vilaça, Cultural Change as Body Metamorphosis, 2007)

²⁹² *Manilkara bidentata*, es un árbol grande, que alcanza 30-45 m de altura y Su látex se extrae de la misma manera como se hace con la savia del *Hevea brasiliensis*

Duri: El finado del muchacho y el tigre pelearon, la muchacha se escondió en un árbol a mirar. El muchacho se enredó la pierna en un palo y el tigre le mordió, le trozó el pescuezo y le mató. La muchacha estaba bien escondida, lo vio todo, pensó que iría a por ella. Pero el tigre, tras matarlo, llegó al caño andando, dijo voy a bañar.

Dupa: Estaba sudado.

Duri: Él tiene su bolsito de donde saca la hierba para sacar [quitar] la camisa. Al correr la hierba se abrió la camisa, así como sacar una chaqueta pues, salió con dientes, oreja, el rabo; lo colgó en un palo.

Dupa: Ese es su perdición...

Duri: Esa es su perdición. Salió una persona, son personas que se convierten en tigres para andar así en el monte. Mató al muchacho y estaba cansado, sudado, se quitó pa ir a bañarse, pa volver otra vez se ponió la camisa pa comer yo creo al muchacho o para llevárselo. Se fue, llegó con ropa y todo, llegó allá y se quitó la ropa. Pero el cuero, la chaquetota lo dejó allí donde estaba el muerto. Y mientras llegó, la muchacha vio que él guardó otra vez la hierba. Ella llegó y se puso la chaqueta esa, estaba buscando venganza por el marido. La chaqueta esa le ronó. “Cállate, yo soy tu dueño”, que le dijo. Tenía coraje ella también, sacudió la chaqueta y se la puso, se le pegó pues. Se convirtió en tremendo tigre. Y aquel bañando, era catire. Llegó el tigre y se le lanzó, lo mordió en el pescuezo y lo mató, lo dejó tirado en el río. Ahora, como ella no está acostumbrada, no sabe cómo agarrar la hierba otra vez; ella vio que él la metió pero ella no sabe cómo... Cónchale que dijo, me tocairme con la manada para ver cómo me la quito. Ellos creían que era el muchacho, el compañero de ellos. Ya estaba muerto el marido, muerto el tigre, el dueño de esa camisa. Le tocó irse. Como ella ve animal, animal. A las cinco de la tarde llegaron a dormir en el centro del monte. Ella llegó y se estaba haciendo la boba pa ver cómo lo hacían. Llegó el capitán, pero un capitán y a la vez el brujo, él sabe todo, sabe qué es lo que sucede. El agarró, metió las manos en el pecho y sacó la hierba, y ella disimulando ir tranquila, dando vueltas a ellos, los demás todavía convertidos en tigre, solo uno estaba convertido en persona; todos tenían su camisa, su bolsillo donde tienen su hierba, pero no se ve. Ella tocó así y claro, ahí estaba, ella dijo me voy, no durmió, se regresó pero corriendo porque estaba lejísimos. Se corrió esa muchacha, llegó ya oscuro donde estaba el marido de ella muerto, ella fue a ver aquel: está muerto. Ella dijo yo me voy pa la casa, con su chaqueta, a las nueve de la noche ella iba así tigre, de repente se encuentra con propio tigre y no le hace nada, porque es puro tigre²⁹³. Yo me voy a quitar la camisa llegando, así cuando llegó se quitó la camisa.

Dupa: Ella sabe cómo.

Duri: Ella ya sabe cómo, ella llegó con la mano así, lo pasó: schrr... abrió, lo guindó. Llegó pa la casa. “¿Qué pasó?” que le dijo el papá. Ella lo contó todo a su papá, a su mamá, a los hermanos de ella (...)

²⁹³ Se entiende que el propio tigre, aquel que lleva puesta su propia piel, no la reconocería, no se daría cuenta de la impostura, creería pues que está ante un propio.

El relato sigue con la narración de la muchacha sobre lo sucedido y la posterior decisión de sus hermanos de ir a buscar el cuerpo del que asesinó al marido de su hermana. Llegaron al pozo donde ella lo había dejado pero ya no estaba. Los tigres se habían llevado al cuerpo, “y no saben quién lo mató” (él estaba sin la camisa, subraya el narrador). Un detalle de suma importancia es que para ponerte la camisa no se precisa la hierba, ya que el cuero se pega, para regresar sí se necesita remedio. Durifá explica, al narrar la historia, que ella tenía remedio que usó para quitarse la camisa, de hecho por ello precisamente se fue con la manada de tigres, para averiguar cómo usarlo y quitárselo de encima.

Considero este relato muy importante por múltiples razones que intentaré desgranar a continuación. En primer lugar, ofrece una visión interna, en primera persona, de lo que significa ponerse la piel de otro, meterse en la piel de otro. La cultura occidental, que usa también esta frase pero en sentido metafórico, no literal, lo explica como empatía. Cambio de perspectiva, o metamorfosis, lo llama la literatura amazónica en general. Señala Viveiros (Ibíd.) que la metamorfosis es sinónimo de perspectiva o de la intercambiabilidad de perspectivas, típica de las ontologías amazónicas. Pero, ¿hasta qué punto esta historia muestra el cambio de punto de vista de la muchacha? Se viste de la piel del tigre, sí, adopta sus características corporales como moverse rápido, correr, no ser reconocida por los demás tigres como persona propia. Pero en ningún momento deja de tener conciencia de sí misma, es más, si se adentra en la manada de tigres es para espiarles y buscar la forma de “regresar”. Quitarse el chaleco de tigre y despojarse de su identidad, es un regreso a la propia posición como persona humana. Para efectuar este regreso se necesita intención, voluntad. Se necesita el uso del remedio, de la hierba escondida en el bolsillo. A diferencia del viaje de ida cuando el chaleco se pega encima de uno, como un cuero más, el viaje de vuelta tiene que ser voluntario, intencionado²⁹⁴. La gente que sabe volverse tigre necesita remedio, concluye Durifá. El uso del remedio, añadiría yo, es un acto intencionado que refleja que quien lleva el chaleco conserva la perspectiva propia. El que lleva puesto un chaleco de tigre no es tigre propio, ni quizás tampoco gente propia (aunque de ello no esté del todo segura). Pero tiene perspectiva propia. El que es considerado *propio*, sin embargo, es el que no lleva chaqueta de ningún otro ser. Y es precisamente él quien está susceptible al cambio de perspectiva. Llevar puesta la camisa de otro o quitársela siempre es un acto intencionado (denota el sujeto que decide), mientras que

²⁹⁴ Se me ocurre que los dos viajes, el de ida y el de vuelta, son intencionados, necesitan de la hierba y de la voluntad de volverse otro. el regreso de la muchacha como muchacha, es el viaje del tigre. Actitudes que son el reflejo de la otra.

perder la perspectiva propia es un acto inconsciente, sucede cuando no llevas chaqueta²⁹⁵. Vestir un chaleco de otro, precisamente, lo que hace es crear una protección frente esta otra mirada, ya que le convierte a uno -a sus ojos-, en alguien como él. Quitárselo, sin embargo, significa la perdición, según expresan los dos narradores. En el caso concreto es una perdición muy literal, muy corporal: le cortan el pescuezo. Muere.

Un breve paréntesis: para quitárselo se necesita remedio. Esto significa que la intención, la mirada propia se mantiene. El saber de sí mismo no cambia, aunque haya cambiado el cuerpo desde el que se emite la mirada. La pregunta que hay que hacerse es: si la muchacha no se hubiese quitado el chaleco antes de volver a ver su propia familia, ¿cómo les vería? Pero, esta pregunta viene condicionada por el hecho de que ella misma fue quien decidió quitarse la chaqueta antes, o sea, sabía que no podía aparecer ante ellos como tigre. ¿Era por no verles a ellos como presas, o quizás para que ellos no la vieran como tigre? Estas dos últimas preguntas realmente forman las dos caras de una misma realidad: convertir a los familiares en presa, ocupando uno mismo el lugar del predador. Para evitar que se llegue a ello la muchacha se desviste de su piel de tigre.

Ahora bien. El cansancio del tigre tras matar al muchacho se expresa corporalmente en su sudor. El comentario, hecho por Rafael Dupa y confirmado por Durifá “estaba sudado” demuestra que el sudor ocupa lugar especial. En breve veremos que uno de los tabúes principales que deben obedecer mis compañeros es no comer sudados tras trabajar en el monte. El sudor es el resultado del esfuerzo corporal, y ese esfuerzo normalmente se realiza fuera de la comunidad, en la lejanía del monte, y por lo tanto en la invisibilidad para los que se quedan, los propios. Uno vuelve sudado de trabajar el conuco, de talar árboles, o de cazar. Lo primero que tiene que hacer, pues, es bañarse en el río, quitarse el sudor. Apenas entonces puede sentarse a comer con su familia, con sus congéneres. El incumplimiento de este tabú provoca enfermedades, hace que aparezca el máwari del animal que se está comiendo, su dueño. Uno de repente se cae, o le pica una culebra, o *le sale cualquier cosa*, según dicen. Es peligroso pues no quitarse el sudor de encima antes de comer. Sudor y comida parecen sustancias que no deben entrar en contacto. No se puede comer sudado, hay que bañarse primero y para ello es necesario quitarse la ropa, desnudarse. Para comer es necesario primero mostrarse ante los demás sin la ropa puesta. De esta manera, todos pueden observar qué es lo que uno lleva debajo del chaleco. Ahora bien: esta conexión que acabo de trazar entre el tabú de la propia gente y el baño del tigre puede parecer que tiene un problema fundamental: y es

²⁹⁵ Me recuerda a la oración de Loquiño, que igual que un chaleco antibalas, le protegía de los disparos de los guardias. Vestirse de una piel de otro, o de una oración,

que en un caso se trata de gente propia que tiene que bañarse antes de comer, y en el otro, de gente con piel de tigre (que también va a bañarse antes de que, según supone el narrador, se disponga a comer a su presa). Si a ojos del congénere aquel que vuelve del monte aparenta ser persona humana, entonces está claro que no lleva puesta una chaqueta de tigre o de ningún otro animal. ¿Por qué entonces esa insistencia en bañarse, en quedarse desnudo a las miradas de los otros? Las razones están relacionadas con el intercambio de sustancias corporales: el sudor del propio cuerpo no debería entrar en contacto con otros cuerpos o con la comida que se comparte (sería por tanto, igual que la sangre menstrual, como veremos, una de las sustancias corporales que no deben compartirse a diferencia de otras que sí: comida, semen). Pero quizás se trate de algo mucho más inmediato: sin ropa, uno puede comprobar la existencia o ausencia de ombligo. El baño antes de comer se hace necesario para establecer qué tipo de gente es esta que ha salido sudando del monte: gente propia o gente máwari²⁹⁶.

Aquí sin embargo nos topamos con otro problema. Las historias de gente que se vuelve tigre usando una chaqueta son típicas no solo del Noroeste Amazónico sino en general de toda Amazonía²⁹⁷. Lo que me interesa ahora mismo es ofrecer algunas reflexiones surgidas de la idea de Viveiros de Castro de que son únicamente los humanos quienes se visten con pieles de animales, y no viceversa. Espero poder con ello aclarar en qué consiste ser *propia* gente.

[As a clinching argument in favor of this idea that the model of body are animal bodies, I would like to observe that] there are virtually no examples, in Amerindian ethnography, of animals dressing up as humans, that is, assuming a human body as if it were a clothing. All bodies, including the human body, are thought of as garments or envelopes; but you never see animals donning this human “clothing”. What you see are humans donning animal clothes and becoming animals, or animals shedding their animal clothing and revealing themselves as humans. (2015:265-66)

Si bien estoy de acuerdo que cuando aparecen de forma explícita chalecos y chaquetas, son siempre ropas animales, no humanas, intentaré demostrar que hay casos en los que se puede hablar de chalecos, o vestimenta, de gente. Pero antes, sigamos un momento con esta historia de la muchacha que se viste de tigre, ya que allí está la clave.

El tigre se ha despojado ya de su chaleco de tigre y lo ha dejado colgado en el árbol para poder bañarse, estaba sudado pues. La muchacha aprovecha y se acerca a la chaqueta, que

²⁹⁶ Una especie de examen al estilo de la famosa anécdota antillana contada por Lévi-Strauss. (Lévi-Strauss, 1993:49)

²⁹⁷ Para más información sobre estas transformaciones se pueden consultar (González Nãñez, Globalización y nuevos discursos identitarios entre los indígenas maipure-arawakos del Suroeste del Estado Amazonas), (González Nãñez, Mitología Guarequena, 1980), (Wright R. M., Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion: For Those Unborn, 1998), (Wright R. M., Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon, 2013), (Fausto, 2004), (Viveiros de Castro, 2015).

empieza a rugir, a ronar (como suelen hacer los tigres) ante la presencia de otro que no es su dueño. Me parece fundamental la respuesta de la muchacha: “yo soy tu dueño”. Estamos ante un caso de agencia explícita de la chaqueta, de la piel de tigre. La protesta, el rugido de la piel colgada del palo de un árbol demuestra de manera excelente que la piel no es tan solo un envoltorio, sino que también tiene su agencia, su intencionalidad y carácter. La ropa – chaqueta, camisa, chaleco— o la piel que uno lleva puesta es también una persona. Esta chaqueta de tigre, colgando con sus orejas, dientes y rabo reacciona, se comunica, parece protestar ante la desconocida y mientras va ronando confirma, sin saberlo, la idea de Viveiros de que la ropa es un cuerpo (2015:277). Un cuerpo hecho no tan solo de piel y dientes, sino de comportamiento (o afectividad). La forma de la muchacha de convencer a la chaqueta de que deje de ronar, reconocida por el narrador como una muestra de coraje, es declararse su dueña. Las pieles pues tienen su dueño. La chaqueta pertenece a su dueño, le es propia. Obviamente, esta relación entre dueños y sus mascotas, nos manda directo a la relación que tiene el máwari con los animales: los máwaris son los dueños de los animales y de sus pieles. Igualito que el hombre lo es de sus polluelos. El dueño de la chaqueta en aquel momento estaba bañándose en el río, esa fue su perdición, ya que perdió la chaqueta. La muchacha se adueñó de ella, la hizo suya. Se la puso y ésta se le pegó encima como una piel. Mató al antiguo dueño, al antiguo máwari. Ahora ella es la máwari del tigre, lo que la convierte también en tigre. Y este tigre, su chaqueta con intención y afectividad, tenía dueño antes, y tiene dueño después. Tiene máwari. Pero hay otros tigres, los llamados propios, esos son los que no tienen dueño. Nadie más que ellos mismos podría adueñarse de su chaqueta. Ellos son los dueños.

Ya demostré en el Capítulo 2 que el máwari como tal no es un ente concreto, sino más bien una categoría posicional, relacional. Entonces, sabiendo que el máwari es una categoría que depende del punto de vista y de la posición con respecto al otro, igual que las relaciones de parentesco, el máwari puede considerarse todo aquel que se *adueña de* una chaqueta (de persona). En este sentido, máwari más que nunca es *gente como* nosotros, porque precisamente *nosotros* somos (los kurripako) quienes nos adueñamos de las chaquetas de tigre. La propia gente, al volverse tigre vistiendo su chaqueta, se vuelve, a la vez, máwari. En resumen, aquellos que son denominados *propios*, tanto gente como tigres y otros animales, son aquellos que disponen de su propia piel, de su propio chaleco, aquellos, en fin, que no llevan la camisa de otro.

Ahora bien, los dueños de los animales, los máwari, sabemos ya que son *así gente como nosotros*. Lo que pasa es que no se ven, y cuando se ven como gente, no tienen ombligo. No son propia gente pues, solo tienen la apariencia temporal de gente. Normalmente se

mantienen en la invisibilidad, o con aspecto animal. Solo a veces adoptan cuerpos de personas, se hacen ver. Pero les delata una señal en la piel, y es esa señal la que demuestra que la piel que llevan, aparentemente humana, es una piel temporal: la falta de ombligo. El máwari lleva encima la piel humana como una piel, pero es una camisa, un vestido, un chaleco. Por eso no tienen ombligo, ya que no es suya propia esa piel. Cada vez que un máwari se hace visible con aspecto humano no es porque se haya despojado de su piel animal (de tigre, de danta o báquiro y demuestre su verdadera esencia humana). No. Es más bien porque temporalmente se ha puesto un chaleco humano encima. La prueba está en la ausencia de aquello que demuestra que la piel le es propia a uno, que ha sido atado a través de ella a una placenta (raya) y que ha salido de un cuerpo que sangraba. Esa es la piel propia de la persona, la que lleva el ombligo puesto encima. Así pues, esta característica corporal que distingue a los máwari de la propia gente se debe al hecho de que la piel del máwari es una piel camisa, una chaqueta que llevan puesta para poder hacerse visibles a la propia gente cuando así lo desean (sea por seducción, por amor o deseo de vida social). No tienen ombligo, porque el suyo, el propio (propio de cada animal respectivo) está debajo de la camisa que llevan puesta. La apariencia humana del máwari, su cuerpo, es una camisa que se ponen²⁹⁸.

Recordemos por un momento la escena en la que Loquiño insistía: la de los máwari que a lo largo de una hora cada día, de doce a una, se reúnen todos juntos en una casa grande y abandonan su apariencia humana. Se vuelven culebras. Se mantienen con su cuerpo de culebra a lo largo de una hora y luego vuelven a salir como gente. Un caso maravilloso de muda de piel, comentaba en su momento. Y es que, ese acto social de las culebras muestra precisamente que también la apariencia humana es una piel. Se desconcha, igual que las lagartijas, recordemos la comparación que hacía Durifá en otra ocasión. Esta hora de “libertad” en la que las culebras vuelven a ser lo que son, culebras, es la prueba de que el aspecto humano, ese con el que los máwari se pasean por los mundos ya que ésta es su herramienta, puede ser desconchado, igual que la muda vacía de una piel de culebra. Y lo hacen también ante los ojos de todos, para que las demás culebras vean que realmente lo que hay debajo de esa piel humana, es una culebra, alguien como ellos mismos. Es como si, al volver sudando después de un largo día, los máwari también necesitasen bañarse, quitarse la piel sudada de persona, y mostrarse ante todos con lo que llevan debajo: su cuerpo de culebras. Ya comenté en su momento, que esta es la escena de un acto social, la reunión de todos los que comparten identidad, y piel. Es equiparable a las comidas comunitarias de las que presumen y

²⁹⁸ Cabe preguntarse si, de manera similar, el tigre que es persona con un chaleco de tigre posee ombligo

se enorgullecen mis compañeros y de las que hablaré en el próximo capítulo. A lo largo de una hora, más o menos, todos comparten identidades, dejan ver su piel propia. Los máwari se vuelven culebras, abandonando la piel que les hacía visibles como gente; la gente propia lo hace observando el comportamiento del otro, compartiendo su comida, haciendo que él coma de la comida propia. En ambos casos se trata de eventos sociales que subrayan la pertenencia al grupo: convierten al otro en propio, en uno de nosotros. Abandonar el chaleco de gente por un momento y revelar la identidad que hay debajo implica descubrirse ante todos, ante los afines, como culebra propia. Significa impedir la presencia de impostores. En este caso concreto los impostores serían aquellos cuya esencia no es la de la culebra de agua, o sea, para quienes el chaleco de gente es realmente la piel propia. Los máwari, pues, necesitan su hora al día, y todos los días, para asegurarse que todos son iguales, que no hay gente propia entre ellos, que todos comparten la piel de otro como piel, como chaleco que se desconcha y se quita de encima. De igual manera la gente propia, lo veremos en detalle en el Capítulo 5, necesita la comensalidad para asegurarse que todos se pertenecen mutuamente, que todos comen juntos la comida de los otros: este intercambio de sustancias les asegura la identidad del otro. Les asegura la pertenencia mutua al mismo grupo social. La comensalidad de chalecos, desnudarse ante el otro y ser desnudado ante su mirada, viene a significar lo mismo: crea estabilidad, evitando las imposturas.

Decía más arriba que los seres que pueden llamarse *propios* son aquellos que tienen el conjunto *completo*: la piel y el dueño. O sea, el dueño del tigre que lleva puesta su chaqueta no es tigre propio porque si se la quitase dejaría de ser tigre. Tampoco es gente propia mientras lleva puesta su piel, porque dispone de una piel de tigre, de un cuerpo y afectividad de tigre. Así pues, los *propios* serían aquellos que no usan pieles de otros como chaquetas. La gente que no se viste de tigre, es gente propia. No solamente porque es propiedad de sus congéneres y de su grupo social cuyo producto es, sino porque en la relación consigo misma, es su propietario. Es su propio dueño, dueño de sí mismo. La gente que no muda de piel, que no se quita la piel humana para volverse culebra ni se pone chaleco de tigre para volverse tigre, esa es la gente *propia*. La que es dueña de su propia piel. Este es el objetivo de mis compañeros: volverse gente propia, ser dueños de la piel que habitan, de su comportamiento y hábitos. No dejar que se la lleve otro dueño, ni dejarse vestir por otros dueños. La persona que es dueña de sí misma es la persona propia. En fin, hacerse persona pues, significa convencer a tu piel de que eres su dueño, desde que naces, y seguir convenciéndola para que no te rone, para que no te ruja el resto de la vida. Domar tu propio cuerpo, ser su dueño y poseer la piel que habitas. Esta es la persona propia.

Nuestras crías

Durifá da Silva: Yo he sacado varios morochos (gemelos) ya, yo los saco operados. Yo la opero de la barriga, después le corto el ombligo...

María da Silva: Él le amarra el ombligo.

Durifá da Silva: Le chupo la nariz. Y los crías. Mi mujer le hace yucutica.

María da Silva: Yo le preparo la yucutica.

Durifá da Silva: Lechecita así, apenitas, como si fuera el pecho de la mamá, luego ya de la cucharita, cucharita, allí ya ella le da en un pocillo, tranquilo. Pero es una broma muy delicado cuando uno tiene crías, una mujer con periodo no lo puede tocar porque [la cría] enseguida se muere, muy delicado. Pero cuando están grandes ya no, eso cuando estaban pequeñitos porque mira cuando a mi mujer le bajaba el periodo yo le daba la comida, yo, hasta que se quita bien, unos tres o cuatro días, allí sí. Pero mientras eso, maldad. Yo le daba pescado, como eso ya a medida que empieza a comer, tranquilo, como si estuviera con la mamá... Ella se cría grande ya, se cría completa, ella camina así en la casa. Mi mujer le da la comida, come, se cansa de caminar y brinca pal chinchorro, como una niña.

María da Silva: Como un carajito.

Durifá da Silva: Se tira encima de ti, se acuesta, se lambe, se cansa de lamberse tanto, ahí sí, se voltea con el pecho pa'riba, parece muchachito así durmiendo...

En el momento de este relato Durifá da Silva, cazador experimentado, llevaba unos días sin poder alumbrar lapa (*Agouti paca*). Alumbrar es el verbo con el que se describe la actividad de los cazadores nocturnos, ya que la luz repentina de su linterna frentera alumbraba, como un rayo, la oscuridad de la noche, cegando al animal, flechándolo con el haz luminoso. Es este momento de ceguera momentánea que aprovecha el cazador para disparar su escopeta. Las lapas, animales de hábitos nocturnos, son alumbradas a menudo y forman parte de la dieta de mis anfitriones, su carne incluso es apreciada como especialmente rica debido a la densa capa de grasa debajo del pelo. Cazadores buenos como Duri saben bien que las hembras no pueden ser cazadas, por temas de respeto a la familia de quien se espera entregar a un miembro suyo, y la manera de distinguirlas es por el color con el que brillan sus ojos en la oscuridad, el segundo en el que reflejan la luz de la linterna del cazador, rojos o verdes. Aun así y sabiendo todo ello, Durifá acababa de cazar a una lapa hembra, que, durante el posterior desmembramiento en el río, se descubrió que estaba preñada de dos bebés, dos morochos. Estos no pudieron ser salvados, ya que estaban aún muy pequeños, no les había salido ni siquiera el pelo. Durifá, por tanto, debía someterse a restricciones estrictas y no volver a cazar lapa en un prolongado período, para evitar ofender y enfadar a su dueño.



Figura 35. Durifá da Silva con las dos lapas muertas recién sacadas del cuerpo de su madre



Figura 36. Las dos lapas muertas

A otro caso de lapas morochas se refiere, sin embargo, el relato arriba citado. Y es que no era ésa la primera vez, ni mucho menos, en la que Durifá cazaba a una lapa hembra, y preñada. Más que por descuido o por accidente, parecía que lo hacía por el deseo de poder criar a los bebés, cuidarlos junto a su mujer María como propios. La madre lapa había recibido en su momento el trato correspondiente a cualquier animal cazado: su sangre y vísceras fueron desechadas al río²⁹⁹, la carne, sancochada y comida caliente en familia, y los huesos, devueltos al río. Es decir, todas las reglas de reciprocidad con el dueño de la lapa fueron cumplidas estrictamente. Pero se trataba, entonces, y ahora también, de una lapa hembra, que estaba preñada de dos bebés. Un severo tabú había sido infringido al darle muerte, y la manera de responder al dueño y de respetar la reciprocidad, era criar a los morochos, cuidar de ellos, alimentarlos.

Durifá y María da Silva tendrían en aquel entonces unos cincuenta años y entre los dos nunca consiguieron tener un hijo propio. Ella había parido a Edgar hace ya casi treinta años y Durifá lo crio como si fuera hijo propio. Ahora Edgar era el enfermero de la comunidad de Guarinuma y era el padre de Keivin, aquel pequeño “Hombre Araña”, cuyo espíritu fue secuestrado por el encanto y tuvo que ser rescatado a gritos por el chamán Reymundo según vimos en el capítulo anterior. Hacía unos años Duri y María decidieron criar a Dorelli, una niña que en el momento de nuestra conversación tenía unos nueve o diez años. Era una niña regalada. Regalar a niños pequeños a las familias que no pueden tenerlos es una práctica común en esta parte del Amazonas. Madres de muchos hijos suelen regalar el último a una hermana sin hijos, o a la comadre, a la vecina. “Regálamelo pues” es una frase de uso frecuente en Amazonas y muchas veces culmina con un niño regalado de verdad. Sin embargo, son frecuentes los casos en los que los padres se niegan y no entregan sus hijos. Este fue el caso de mi amigo Sergio cuya madre, doña Angelina, había parido y criado a nueve hijos. Uno de ellos, de pequeñito, había sido solicitado por una tía, hermana de Angelina. Al negarse ésta a regalar su hijo a la hermana, ésta le echó un daño grave que hizo que la madre se cayese repetidas veces sujetando al bebé en brazos. El acto de echar daño sin embargo no fue reprobado socialmente, más bien lo fue la negación de la madre a corresponder con un hijo – de los tantos que tenía– a su propia hermana, infértil y nawegdo. Esta suerte de obligación a corresponder al deseo o impulso de una mujer que pide un hijo sume en preocupación a los

²⁹⁹ La sangre que se limpia en el río siempre es sangre animal, nunca la propia; ésta no debe tocar el río, debe permanecer en tierra, enterrada, escondida. Esta estricta división espacial de la sangre indica una división ontológica, y recuerda al momento, una vez más, del parto de Kuwai. Recordemos que la sangre de Ámaru corrió en el río formando curvas y que la placenta fue tirada al río donde se convirtió en el pez raya. El bebé verdadero, en cambio, fue retirado, escondido enseguida de ojos de su madre, apartado de ella.

padres de niños recién nacidos. Estos se convierten, prácticamente desde que nacen, en un valorpreciado y, deseados por todos, pueden caer víctimas del mal de ojo o de la envidia. Estos hijos regalados, podemos decir, representan una forma de reciprocidad, mediante la cual se restablece cierto equilibrio social. Madres demasiado fértiles regalan a sus *crías* a otras mujeres que siguen *nawegdo*, mujeres que no pueden ser madres. Pero las madres de niños regalados se someterán a los mismos tabúes que respeta una madre de hijo propio. Se materializa, a través de los bebés regalados, algo muy difundido entre los pueblos amazónicos: la idea de que el ser humano es producido socialmente, con los esfuerzos de todos quienes le rodean, más allá de los lazos sanguíneos.

Así pues, Duri y María, eran una pareja *nawegdo*, ya que entre los dos no habían tenido hijos comunes, propios. Una situación que trae reminiscencias mitológicas de aquel episodio en el que tras devorar a los seres primordiales, una pareja *nawegdo* formada por el propio cazador mitológico y su mujer infértil, se encarga de criar a los hijos nacidos en el hueso. Pero más que buscar similitudes mitológicas, me interesa señalar que mientras la madre lapa estaba siendo deshumanizada para poder convertirse en alimento, sus bebés estaban siendo convertidos en crías de la gente. Estaban pasando, pues, por el proceso contrario, el de la humanización. Esta historia representa la historia pareja y refleja de la de Keivin, cuyo espíritu fue llevado por una mamá danta. Una madre cuidando de las crías de otros, apropiándose de ellas, alimentándolas como si fueran suyas. He aquí que también en este secuestro de los niños de los otros para criarlos como propios encontramos reciprocidad.

El proceso de humanización del otro, es decir, el esfuerzo compartido y común de convertirlo en uno más del colectivo social al que acaba de incorporarse (bien porque se trata de un recién nacido, o de un amante recién *sacado* a este o al otro mundo, dependiendo claro está, del punto de vista) no es exclusivo para mis anfitriones. En el capítulo dedicado a los máwari vimos ejemplos de cómo los máwari pretendían hacer exactamente lo mismo con la propia gente: llevárselos a su mundo y convertirlos en un miembro de su sociedad. Y ya que todos los seres se perciben a sí mismos como humanos, pues cualquier intento del otro de incorporar un nuevo miembro en su grupo y enseñarle sus propias costumbres y hábitos corporales y morales, viene a ser un proceso de humanización. Humanización condicionada por la propia perspectiva y posición dentro de este colectivo humano y no otro. Una madre venada se lleva a un niño humano, un chamán devuelve al espíritu extraviado de un niño a quien quería criar una danta. Un padre adopta a dos bebés lapa, una danta se lleva a la cría pequeña de una mujer kurripaka. Estos actos forman parte de lo mismo, realmente son un mismo acto. Cada uno –venada y chamán– lo ve como incorporación, adopción de un nuevo ser humano: la venada que le da de comer y le pasea en canoa, el chamán que le da remedios

y le convence que se quede. Una misma perspectiva repartida en mundos diferentes: la de hacer que el otro se sienta bien aquí y ahora. Llevarlo de paseo en la barca, comprarle zarcillo, sacarle fotos. Si lo imagináramos como una charla entre ontologías diferentes, quizás tendría una única réplica: “quédate aquí, eres como nosotros (conviértete en uno de nosotros mejor dicho)”, y la pronunciarían mutua y recíprocamente todos los participantes. Pero no nos confundamos, no me refiero únicamente a casos inter-ontológicos en los que una venada cuida de un niño arawak o una pareja de gente propia adopta a dos lapas bebés. No. Me refiero al proceso de humanización más difundido entre la gente amazónica: el de convertir al bebé recién nacido en un ser humano, en gente como nosotros. Porque, recordemos, en Amazonía uno no nace persona humana sino que es convertido en ella mediante el esfuerzo continuo y colectivo de su respectivo grupo familiar y social. Pero quizás decir que uno no nace humano no es lo correcto en un contexto donde precisamente todo el mundo se percibe como humano por aquello de compartir una base humana común a todos. Todos nacen humanos³⁰⁰, lo que pasa es que no nacen posicionados dentro de un colectivo humano concreto. No poseen, todavía, la propiocepción³⁰¹, o lo que es lo mismo, no perciben su propio cuerpo situado en un lugar concreto, no perciben su cuerpo como parte de sí y de los demás quienes le rodean. No saben, diría Loquiño. Porque, ya lo decíamos, estar vivo consiste en ello, en vivir en este lugar llamado Jipai, y no en otro. Saber estar dentro de un grupo humano, es un saber propio del cuerpo. Cuerpos que saben lo mismo: he aquí una sociedad amazónica, una fisiología amazónica, un organismo. El aprendizaje del propio cuerpo, el poder empezar a percibir el propio cuerpo como parte de los cuerpos de los demás, percibir los suyos como el de uno mismo: ese es el verdadero proceso de humanización, la producción de seres humanos³⁰².

³⁰⁰ Comparten el estado común de *humanity*, y *humankind* (Taylor, Ibid.)

³⁰¹ Tomo prestado este término de la neurología, ver Sacks, 2002. Según Sacks este término, definido apenas en 1890, se refiere a los llamados sentidos secretos, inconscientes y automáticos, que “para el hombre normal, en situaciones normales, simplemente no existen. Su ausencia puede hacerse sin embargo bastante notoria. Si hay una sensación deficiente (o deformada) en nuestros sentidos secretos, lo que nos sucede es sumamente extraño, un equivalente casi incommunicable a estar ciego, sordo. Si la propiocepción queda absolutamente bloqueada, el cuerpo pasa a ser, digamos, ciego y sordo a sí mismo... y (como indica el significado de la raíz latina *proprius*) *deja* de “poseerse”, de sentirse”. (Sacks, 2002:102-3). Me parece que este término perfectamente puede aplicarse a estos estados que Viveiros llama *supernatural* en los que la persona, literalmente, deja de *poseerse*, *deja de serse propia*.

³⁰² A propósito de la propiocepción, ¿qué ocurriría en el contexto amazónico si se ausentara la percepción del propio cuerpo? No saber que tienes cuerpo, significaría estar en estado puro, poseer solo el alma. Pero entonces ¿desde qué perspectiva miras? Si la base, el humus, común a todos es un alma humana, o sea, la humanidad, entonces sabemos que depende del cuerpo distinto como percibes a los otros, nunca a ti mismo, porque SIEMPRE te percibes como humano. Lo que cambia es tu cuerpo y por

Ahora bien, lo interesante de esta adopción de los bebés lapa es la relación que se establece entre sus cuerpos y los de sus padres adoptivos. Los cuidados con los que Duri y María atienden a las dos lapas, son los mismos con los que atendieron a sus otros dos hijos. Ella le prepara yucutica, lechecita, como si fuera el pecho de mamá, de igual manera a como hacen las mamás que por alguna razón (para no transmitirle alguna enfermedad o daño) no pueden darle el pecho a su bebé. Pero cuando uno tiene crías, afirma Duri desde la vasta experiencia, tiene que tener mucho cuidado. La mujer, cuando tiene la menstruación, no puede prepararle la yucuta a la cría de la lapa, no puede tocarla ni darle de comer. Si lo hace, la cría se enferma, se muere. Mientras ella tenga la menstruación, el encargado de darle de comer a la cría es Duri. Le da pescadito, de a poco, le da leche. Las atenciones a estos dos bebés de lapa son las mismas, afirman ellos, que los que le daría su propia mamá. Ellos hacen, en fin, como si fueran la mamá de la cría. Y la cría, por su lado, responde con una actitud propia de los carajitos, de los muchachitos: se comporta *como* un niño humano. Se acuesta en el chinchorro panza arriba, camina, brinca, se tira encima de su mamá y su papá. Parece muchachito durmiendo. Y ellos parecen sus padres cuidándolo.

Hacerse propio

Para que empiece el cuerpo, es necesario que se produzca la mezcla de las dos sustancias principales que lo conforman, cuajan y completan: sangre y semen. El semen tiene que entrar en contacto con la sangre del cuerpo femenino, la sangre de la menstruación. Las relaciones sexuales mantenidas durante y cerca de los días de menstruación son consideradas las más propicias para que se produzca el embarazo. Así pues, para cuidarse de embarazos no deseados —cada vez más el número de mujeres que eligen no tener más de uno o dos hijos va en aumento³⁰³—, una de las maneras es mantener relaciones sexuales en los días cuando el

tanto tu percepción de los demás (por tanto tu cuerpo y tu existencia penden de la percepción de los demás, de cómo te ven los demás), así un jabalí deja de ser jabalí y se convierte en humano, pero lo hace solo porque ha sido primero tu cuerpo el que se ha convertido en cuerpo de jabalí. Entonces: tenemos una humanidad común que delimita un único punto de vista; y este punto de vista, cambia con el cuerpo, pero a la vez NUNCA cambia porque siempre es humano, siempre es el mismo. O sea, uno mismo nunca deja de percibirse como humano. Lo que me enseñan, por otro lado, mis anfitriones es que también al otro se le puede percibir como humano, como uno de nosotros. La impostura pues entonces consiste en engañar la propia perspectiva, no al otro, sino a uno mismo.

³⁰³ El método contraceptivo más difundido entre las mujeres que ya no quieren parir más es la ligadura. Los condones no tienen éxito porque, según me comentaban mis amigas, a los hombres les gusta más sin ellos. El método “pa’fuera” tampoco convence a los hombres, quienes dicen no querer salir justo en el mejor momento. Así que quienes no desean tener más hijos, se cuidan o bien ligándose, o bien, teniendo relaciones en los días más alejados de la menstruación, cuando el cuerpo femenino está cerrado y no produce la sustancia principal para la formación del bebé: la sangre.

cuerpo de la mujer no esté menstruando, cuando no disponga pues de una de las dos materias primas que formarán el feto. Esta idea de que el momento más propicio de la fecundación es cercano a los días de menstruación, no es exclusiva de mis anfitriones. Para los Miraña, señala Karadimas,

el período durante el cual las mujeres son fecundables es cercano al momento de su menstruación. En la concepción del cuerpo que tiene esta sociedad, el feto es percibido como una entidad caníbal que se nutre de la sangre de su madre por medio de la placenta, verdadero doble salvaje del hijo. (Karadimas, *Cuerpo de los Dueños, dueños de los cuerpos entre los miraña de la Amazonia colombiana*, 2010)

Pero no es tan solo la presencia de la sangre lo que convierte el cuerpo menstruante en cuerpo fecundable. La sangre, en la concepción maipure-arawak, es indicadora de la apertura corporal. Según mis compañeros de Santa María, durante la menstruación el cuerpo de la mujer se abre, y es precisamente este estado de apertura lo que hace posible que el semen proveniente del cuerpo masculino pueda ser introducido dentro del cuerpo de la mujer, en el resto del tiempo cerrado. “Durante el período se abre aquello, en cambio antes y después se cierra otra vez”, me explicaba Marlene, y en general es la frase frecuente con la que se describen las razones debido a las que la mujer se queda preñada precisamente durante su período. Esta imagen, de un cuerpo por norma cerrado, pero que se abre durante unos días para recibir el semen y volver a cerrarse otra vez, nos acerca a una imagen mitológica que ya hemos comentado ampliamente: Avispa Karimatu, elegido por su capacidad de penetrar los pisos del cielo, fundándolos, es enviado con una larva en la boca, que según comentábamos, desempeña una función seminal. Cuando llega a la última puerta, según algunas versiones se encuentra con una apertura que se está abriendo y cerrando periódicamente, como palpitando. Eligiendo el momento de la apertura, Karimatu logra introducir la larva dentro³⁰⁴. El cuerpo femenino, de manera análoga a aquella puerta detrás de la cual estaba recluido Kuwai, tiene que abrirse para que *la larva* pueda entrar y mezclarse con la sangre. Allí, dentro de la barriga de la mujer empieza la cocción, el cuaje del feto. La menstruación indica pues estos períodos de apertura, el hecho de estar sangrando es la prueba palpable de que el cuerpo de la mujer está fecundable. Solo un cuerpo abierto puede quedarse embarazado, ya

³⁰⁴ Pero este episodio debe ser interpretado junto con el de la apertura del cuerpo de Ámaru, donde es el pez mataguaro quien cumple la función de Karimatu, la de fundar un agujero y lograr así, que Kuwai nazca al mundo. Como resultado, recordemos, el cuerpo de Ámaru empieza a botar sangre que corre al río abriendo caños y curvas. Como resultado, baja barrigón del cielo, *naciendo* otra vez a esta tierra. Una concepción interesante sobre el cuerpo femenino, cerrado la mayor parte del tiempo, y abierto periódicamente. Reminiscencias claras al cuerpo cerrado de Amarru cuya apertura forzosa la hizo sangrar. La sangre es la señal palpable de que el cuerpo ha vuelto a abrirse.

que, en caso contrario el semen no puede ser introducido ni tampoco está disponible la sangre que junto con el semen formará el feto. Esto de ninguna manera quiere decir que las relaciones sexuales no se dan fuera del período, al revés, y es precisamente durante los días en los que el cuerpo está cerrado, o sea no menstruando, cuando no hace falta cuidarse de un embarazo no deseado: el cuerpo lo hace por sí solo cerrándose e impidiendo, por tanto, el paso del semen.

La sangre

La sangre es la expresión máxima de la apertura del cuerpo, a la vez que una de las dos sustancias necesarias para que cuaje el feto. La sangre y el semen se encuentran, se mezclan, cuajan y forman el cuerpo del bebé cuyo cuerpo se produce de la mezcla de estas dos sustancias corporales que aportan respectivamente la madre y el padre. El período del embarazo es el tiempo que necesita el feto para cuajar, solidificarse y completarse. La solidificación no acaba sin embargo, con el parto. El niño recién nacido aún puede sufrir procesos que hagan que su cuerpo se vuelva líquido: llantos continuos, diarrea, vómitos, todo ello son síntomas de exceso de líquido en el cuerpo mal cuajado del bebé. Enseguida volveremos con ello.

Ahora bien. Siendo una de las dos sustancias que tienen la potencia a la vez de abrir y construir cuerpos, la sangre menstrual tiene que ser controlada cuidadosamente. Porque también el máwari está interesado en ella. Al máwari le atrae la sangre, la percibe, la huele, se pone bravo con la sangre. La mujer por tanto no debe bajar al río a bañarse mientras su cuerpo esté sangrando, tampoco debe lavar en el río la ropa que lleva su sangre, ya que, recordemos, el río es uno de los espacios por excelencia del máwari.

Más que todo el máwari flecha a las mujeres con la menstruación cuando van al puerto y allí queda según el bravo en el agua y cuando baja otro que no tiene nada lo flecha y hay que acudir al chamán para que lo cure. Bueno algunas creen en eso, algunas no, siempre se van al río así con la menstruación, pero algunas sí, algunas porque son delicadas y van con eso al puerto y ya de una vez les duele el cuerpo, le da fiebre a alguno, ese le da fuerte pues, algunas no les da nada porque no son delicadas. Los niños también, por eso que nosotros cuando tenemos la menstruación primero bañamos al niño y después nosotros nos metemos al río, cuando salgan toditos, ahí sí no hace nada (Omaira, mujer kurripaka de Guarinuma, mayo de 2008)

De las palabras de doña Omaira podemos concluir que el interés del máwari, una intención aparentemente predatoria, no está dirigido a la propia mujer menstruante sino a la sangre en sí. Es la propia sangre, su olor, su presencia en las aguas del río, lo que le atrae y hace que se quede en el puerto, esperando. La caraña, una resina de olor fuerte mentolado, ahuyenta al

máwari, tapando el olor a sangre, disfrazándolo: “La caraña, por el olor, la cicanta también es de un palo, lo humean alrededor. Tú vienes y te sientes mal, entonces te humean y se alivia, entonces es el máwari que tú tenías, decimos” (doña Omaira, mayo de 2008). Estas resinas, su humo mentolado, ahuyentan al máwari por su capacidad de emitir un olor fuerte, más potente incluso que el de la sangre femenina. La mujer siente alivio debido a que el máwari, al no poder percibir su olor, se va alejando. El olor de la caraña se impone por encima del olor de la mujer menstruante, debilitándolo. Su función es *cerrar* el cuerpo femenino, extremadamente abierto, tapar sus olores, considerados hediondos, pero atractivos para los máwari y sobre todo para las toninas³⁰⁵. Y tan atractivos son, que precisamente durante la menstruación las toninas en particular, y los máwaris en general, pueden dejar a las mujeres preñadas, si éstas se bañan en el río. Numerosos son los casos de embarazos por máwari, y precisan todos de la intervención de un chamán.

El máwari preña a las mujeres que se bañan en el río con el período, las preña por el ombligo. Mi mamá me ponía caraña en el ombligo, no te la quitas en todo el período. (Celia, mujer baré de Guarinuma, comunicación personal 2009, río Atabapo).

La caraña, decía, tapa el olor a sangre, y en este caso vemos que sirve para tapar, literalmente, el ombligo. Porque es precisamente a través de este agujero del que carecen los máwari y por tanto el marcador de la gente propia por excelencia, a través del cual el máwari empreña a la mujer. La congruencia entre el ombligo y la vagina fue discutida en el Capítulo 1. Así pues, el ombligo durante la menstruación tiene que ser sellado con bolitas de esta resina olorosa o con humiaciones de la misma. La caraña, podríamos decir, es un anticonceptivo inter-ontológico, la protección que usan las mujeres para evitar embarazos por máwari. El peligro de quedarse preñada por el máwari a través del ombligo es real y serio y acompaña a las mujeres prácticamente durante toda su vida. Pero, y aquí está el centro de mi interés, es también durante el periodo cuando el máwari puede preñar a la mujer. Lo que cambia es el órgano, no el estado de la mujer. El máwari, igual que el propio hombre, también necesita que el cuerpo de la mujer esté menstruando para poder dejarla embarazada.

Una chica de Atabapo, ella tenía dieciséis, quedó preñada del máwari. Cuando se quedó así su padre pensó que había tenido relaciones y la llevó al médico y este dijo que no, que la muchacha no había tenido relaciones, que estaba virgen pues. Su abuelo era un señor que era brujo, dijo que había quedado preñada del máwari, que la preñó por el ombligo, porque ella se había bañado así con el período de ella. Le dio unas hierbas para botarlo. Pero lo que nació fue un caracol, tuvo un caracol la

³⁰⁵ Estas humiaciones se extienden hacia los bebés recién nacidos, considerados parte del cuerpo de la madre.

muchacha, así de grande [de un palmo de mano]. Era un caracol pues, con sus ojos, con todo, yo lo vi. Nació en una bola como de cristal. El médico lo puso en una botella y se lo llevó. Todos fueron a ver el caracol, yo fui a verlo también. Su abuelo como era brujo él le siguió dando hierbas para que ella lo botara todo, para que no se le quedara el máwari. Lo botó todito, nada le quedó. Ahí sigue ahorita ella. (Celia, mujer baré de Guarinuma, comunicación personal 2009, río Atabapo).

Es peligroso pues infringir el tabú y bañarse con el período en las aguas del río. Podemos imaginar que, de haber seguido el embarazo, esta chica habría sido llevada por su máwari a Temendawí, como suele ocurrir. Porque, ya lo vimos, el deseo del máwari de formar familia con la gente propia, de tener relaciones sociales (y sexuales) con ellos, es intenso e incesante. La prohibición de entrar en las aguas del río teniendo la menstruación no es exclusiva solo de mis anfitriones. Magaña señala: “En las nociones nativas, comunes a todos los grupos guayaneses, las mujeres deben evitar el agua durante los períodos en que manifiestan su fertilidad para no atraer a los hombres del agua”³⁰⁶ (Magaña, 1988).

A veces los síntomas de la presencia del máwari son reflejados en el cuerpo delicado de la mujer que menstrúa y que ha infringido el tabú: le da fiebre, dolor. Pero otras veces es otro cuerpo el que recibe el flechazo del máwari: un hombre, un niño u otra mujer distinta, o sea, cualquier persona *delicada* que entra en el río después de la mujer menstruante. El máwari ya está allí, en las aguas, invisible pero presente y es precisamente la cercanía de su cuerpo (la invisibilidad no implica incorporeidad como ya vimos en el Capítulo 2) lo que hace enfermar los cuerpos que se encuentran en esos momentos compartiendo las mismas aguas con él (o ella).

Ahora bien, hay dos cosas importantes que hay que subrayar. En primer lugar, se va perfilando la idea de que son dos las aperturas del cuerpo femenino a través de las cuales éste puede ser empuñado: ombligo y vulva que a la vez son lo mismo. Un cuerpo femenino pues, que dispone, de una suerte de doble vagina, ya que desde la perspectiva máwari el ombligo es de hecho el órgano sexual femenino. Un cuerpo pues que tiene dos vaginas y que a la vez se caracteriza por emitir olores fuertes, mientras se encuentra en estado fecundable. Son dos rasgos importantes y característicos de un animal con el que ya nos hemos topado: la zarigüeya. La ambigüedad que la caracteriza, recordemos, se expresa también en *ambigüedades* corporales, bifurcaciones: dos canales de nacimiento o de concepción, dos úteros, pene bífido. Mis anfitriones establecen de manera explícita la relación entre el cuerpo

³⁰⁶ Un dato interesante que ofrece Magaña es sobre la reclusión a la que son sometidas las muchachas en la primera menstruación y que tienen por objeto evitar a los hombres del agua y, puesto que el contacto se establece a través de los sueños, las líderes rituales no las dejan dormir profundamente o por largos periodos (Magaña, 1988). Por el contrario, la iniciación tiene por objeto enseñar a soñar a los muchachos.

femenino y la zarigüeya a través de un relato, por otra parte bastante difundido en el Noroeste Amazónico.

Rabopelado (Warichi) tenía un hermano mayor que era hediondo. Estaba Pumeyawa, “la mujer olorosa”, que estaba enamorada del Warichi, el hermano pequeño. Él también lo estaba de ella, pero el hermano mayor la quería también. Una noche Warichi le explicaba cómo llegar a su casa: había dos caminos, él iba a poner dos rabos, rojo y amarillo, ella tendría que seguir el rojo, el otro era de su hermano. Pero el hermano escuchó y cambió los rabos, preparó la casa para recibirla. Cuando llegó ella se dio cuenta que era el otro porque estaba hedionda la casa. Se escapó pero él la siguió y la escupió por todas partes: la boca, las axilas, sus partes íntimas. Desde entonces las mujeres están hediondas³⁰⁷.

Así pues, el cuerpo de la mujer, es considerado hediondo, si bien la higiene de cada una, en palabras de Nelson, dé más o menos razones objetivas de ello. Es un estado, una característica —que no percepción sensible—, una capacidad (la de emitir olor) que se intensifica en los días de menstruación. El olor de mujer es el olor de la sangre. Y es este olor el que atrae al máwari³⁰⁸. El máwari nota el olor de lejos, por eso siempre un parto, por mucho que se produzca en el ambiente doméstico y cerrado, supone un peligro no solo para la mujer sino para todo el entorno de personas que allí se encuentran. La sangre transmite olor y más si es abundante. Hay que taparla, enterrarla, lavarla en peroles de agua dentro del espacio de la casa, o sea, hacer lo posible para que su olor no traspase las fronteras domésticas.

En segundo lugar, hay que señalar que todo lo dicho hasta ahora realmente viene a demostrar algo bastante peculiar. Hasta ahora hemos visto que en Temendawí, y por extensión el mundo máwari, y en esta tierra Hipana diferentes referentes empíricos están detrás de una misma palabra, o sea, son ejemplos del perspectivismo amazónico. Por otra parte, hemos comentado también que una diferencia importante en las percepciones mutuas de máwaris y propias gentes, es que en ciertas circunstancias, se perciben mutuamente como gente humana a la vez que siguen manteniendo su propia percepción de seres humanos. En vez de deshumanizar al otro en el sentido de percibirlo como algún tipo de animal, lo equiparan a sí mismo, o se equiparan a él. Gente como nosotros, pues, son uno para el otro tanto la gente llamada propia como la de las aguas. Una diferencia fundamental, pero no

³⁰⁷ Así me lo contó más o menos don Nelson una noche entre risas de todas sus hijas y de doña Marina, provocadas por la hediondez de la mujer de su relato. Doña Marina objetó: “Podrías haber dicho olorosa en vez de hedionda”, a lo que Nelson respondió: “Bueno, eso depende de la higiene de cada una”.

³⁰⁸ “El olor fuerte es la manifestación natural, en forma comestible, de la feminidad, de la cual la otra manifestación natural, la leche, representa el aspecto comestible. Por lo tanto, el olor vaginal es la contraparte de la función de amamantar: como es anterior a ésta, ofrece una imagen invertida de ella y puede ser considerada su causa, puesto que la precede en el tiempo” (Lévi-Strauss, 1970:270)

sensible. Porque, seguimos sin saber qué es lo que percibe visualmente el máwari encontrándose en plena conversación con una persona propia. Pero su saber del otro, la afectividad humana sí le hace afirmar que “somos gente como ustedes, personas asimismo como ustedes”. A esta sin duda fundamental característica que determina las relaciones entre ambos *tipos* de gentes, hay que añadir otra. Y es que, a diferencia del uso que hacen de los cuerpos, diferente en cada mundo, ambas gentes se unen alrededor de su percepción de la sangre. La sangre del cuerpo femenino (que no otra) representa el punto en el que las perspectivas de la gente propia y de los máwari se rozan, entran en contacto, se comparten: tanto gente propia como máwari la perciben de la misma manera, como sangre indicadora de fertilidad y apertura. Otra cosa es cómo se produce el embarazo en sí, a través del ombligo o de la vagina, en un caso y otro. Pero la cuestión importante es que la sangre sirve de contacto de perspectivas³⁰⁹. En ella se funden, se mezclan dos miradas, en el resto diferentes, y producen una única perspectiva acerca de un único referente empírico: sangre. Las sangres del parto y de la menstruación ponen en contacto el mundo de la gente con el mundo máwari. A través de la apertura del cuerpo femenino se realiza la apertura del mundo, de manera similar a lo que ocurrió en el episodio donde Ámarru fue abierta. Esta apertura de mundos, materializada en la sangre que fluye, posibilita encuentros y traspasos de sustancias y fluidos corporales, así como de cuerpos. Por eso es peligrosa la sangre de la mujer, hay que controlarla, que no entre en contacto con los espacios del máwari, esconderla y taparla, no verterla ni enseñarla. Si se la deja caer en el río se materializa en cuerpo máwari, igual que la sangre que fluyó del cuerpo abierto de la primera mujer, se materializó, junto con la placenta, en el cuerpo de la raya, miembro de importancia en el mundo máwari. Dicho de otra manera: la sangre que abre la vagina (para parir o para señalar estado de fertilidad) abre también los mundos y estos entran en contacto, igual que lo hacen los cuerpos que producirán el embarazo. El cuerpo de la mujer menstruante representa el cuerpo del mundo humano que se abre al mundo máwari. El contacto entre ellos producirá el embarazo. Encuentros en la tripa, a través del ombligo del que carece la otra gente.

Prueba de esta visión compartida sobre la sangre femenina es el cuidado de las mujeres por controlar su vertido. No deben dejarla correr en las aguas del río, espacio del máwari por excelencia. No deben lavar la ropa que tiene sangre en esas mismas aguas corrientosas. La sangre tiene que ser contenida, controlada, encerrada. Lavada dentro de perolas, en la casa, lejos del río. Y si no, se convierte en la vía a través de la cual viene el máwari, se personifica, se

³⁰⁹ Es porque el máwari y la persona nacen a la vez, atados por el cordón, ambos son expulsados por la sangre

hace visible, cobra cuerpo. La sangre de la menstruación pues no posibilita únicamente la concepción del ser humano. También *produce* al máwari. Su aparición no es inmediata. La sangre vertida en el río se convierte, podríamos decir, en una especie de túnel conductor, de cordón umbilical casi, que une un mundo al otro. La apertura del cuerpo femenino implica (y significa) la apertura del mundo terrestre Jipai. “Se abre aquello”, dicen, y hace posible el encuentro de sustancias o de gentes, de cuya mezcla y contacto nace un cuerpo nuevo, una presencia, una sensación, una enfermedad.

La sangre, a través del máwari, comunica los cuerpos. Hace visible la relación que existe entre los cuerpos que viven juntos, que se bañan juntos, que comen juntos, en fin, los cuerpos que intercambian juntos sus sustancias. La mujer cuyo cuerpo está abierto y sangrando se convierte en la vía de contacto entre ambos mundos: su cuerpo por tanto tiene que ser encerrado, escondido, y la señal de su apertura debe permanecer lejos del espacio del máwari, eso es, del río. Medidas preventivas para evitar el embarazo. El cuerpo abierto de la mujer pone en peligro el mundo humano, hace posible que el mundo terrestre quede *embarazado* de presencia máwari.

La brisa que se desata de repente, la tormenta que viene acompañada de truenos y que manda a casa a los cazadores desperdigados por el monte, las mujeres que no se atreven a entrar en el río tras un vertido de sangre fértil en él. La sociedad entera se cierra ante una apertura total como el parto, o parcial como la menstruación. En general, las mujeres que están con el periodo no deben comer pescado, no deben bañarse en el río junto con los demás, no pueden preparar comida, y ni siquiera ofrecer yucuta a sus maridos. Sus cuerpos se vuelven fuente de diferentes tipos de contaminación y peligro para sí mismos y para quienes les rodean. A menudo, si el marido sufre de una dolencia antigua, un dolor de pierna que no se le terminó de quitar (normalmente provocado por un flechazo del máwari), el dolor vuelve durante los días del periodo de la mujer. El marido siente pues la menstruación en su propio cuerpo, la pasa con dolores, fiebre incluso. Si por un descuido la mujer le ofreció comida o yucuta, él debe cuidarse de salir al monte a cazar o irse a pescar. Cualquier cosa le puede pasar: le puede salir una culebra y picarle, puede tropezarse en el barranco y precipitarse al agua. Así que, igual que la mujer, el hombre también debe procurar encerrarse en el ámbito doméstico de la comunidad. Frente a la apertura, cierre.

Eso cuando uno sale al monte maldad que coma así sancocho frío de ayer, o la mujer con la regla que le hace la comida, eso será peligroso. Así hizo la mujer el finado Hugo y de broma no lo agarró tigre pues, ella estaba en su regla e hizo yucuta, hizo comida, él comió y se fue, según cuando tiene el hambre al tigre le duele el estómago, según pues, entonces cuando le pasa él tiene que buscar pa aliviarlo. Y él se fue, ella se quedó solita con los dos carajitos, ella tenía su periodo, él se fue.

Entonces él estaba en el monte y escuchó así como quebraba un palo, y la perra andaba por ahí, volvió a escucharlo; era la oreja del tigre, él hace así, quiebra la oreja, suena como quebrar un palito. El señor volteó y sí señor, un tigre sentado así, cerquitica y él allá. Se subió encima de una mata y ahora pa bajar, mira él no sentía si tenía el cuchillo en la mano, mira esa perra por ahí. Mira ese tigre enseguida le brincó pues, fuerte, le brincó sin descanso. Allí el finado si sintió el cuchillo, cuchillo fibrero no jodas, allí le dio cuando volvió a brincar le tigre. Allí llegó la perra y esa fue la que lo salvó, pero el tigre según que no quería nada que ver con la perra, le daba vueltas al palo, y la perra le jalaba del rabo así, le mordió dos veces en el cuello, allí se fue. Ella le mordió por aquí, allí si se sintió, déjame yo estaba guapo, que dijo, jejeje, a la semana estaba muerto según pa'llá. (Rafael Dupa y Durifá da Silva, comunicación personal, 2010, Santa María de Mavacal)

Ahora bien, Durifá da Silva y Rafael Dupa, de quienes escuché esta historia, coinciden en que de no haber sido porque la mujer de Hugo le hizo comida encontrándose con su periodo, a él no le habría salido ese tigre en el monte. Se vuelve peligroso pues, el cuerpo de la mujer, durante los días de la menstruación. Cualquier prevención es poca. Aunque, realmente, parece que siempre hay alguna mujer del ámbito familiar —sea la mujer, la hija, hermana o cuñada— quien se salta el tabú y desata encuentros con el máwari. Es más, la búsqueda de la causa, claro está, siempre se hace a posteriori, una vez ocurrido el suceso. Así pues, una vez de vuelta a casa tras un suceso así, se comenta, se comparte, siempre con la idea de aclarar qué fue lo que lo originó en primer lugar. Porque, y allí está lo que quiero subrayar, siempre hay una causa. Nunca esos encuentros son casuales. Una mujer de la familia que menstrúa, el propio cazador que comió sancocho frío o que soñó malo. Las posibilidades de un descuido (a veces descuido intencionado, valga el oxímoron) son múltiples. La causa siempre se encuentra en el pasado más reciente, no necesariamente en el mismo día, quizás habrá que retroceder a la semana anterior, o incluso más. Pero siempre es encontrado aquel resquicio a través del cual se precipita el peligro. Y es que, para mis compañeros, nada sucede gratuitamente ni es fruto del azar. Ni siquiera la muerte es accidental, sobre todo la muerte nunca es accidental. Pero de ella hablaremos al final.

A lo largo de su vida, la mujer menstruante será un peligro para su entorno familiar y social. La sangre derramada en las aguas del río tiene el poder de enfermar a otros cuerpos, delicados, que allí se bañarán. Pero también la comida cocinada por la mujer que sangra se convierte en una especie de vía de contaminación. El olor que emite su cuerpo, hediondo y abierto, se transmite por medio de la comida a los cuerpos de su familia. Su marido, cuyo propio cuerpo ya es parte del cuerpo de ella, nota como suyo el dolor de la apertura. Siente dolores musculares, le puede dar fiebre. A los niños les salen ronchas, se pone roja su piel. En esos días la mujer no debe cocinar ni ofrecer comida con sus propias manos, no amasa ni moja

yucuta, no come caldos de pescado (el caldo abundante, cuentan, hará que la sangre brote con abundancia). Todo cuidado es poco para evitar que su cuerpo abierto se convierta en la vía por la cual los máwari se acerquen a ella, o, a través de ella, a su familia.

Ahora bien. Si la sangre menstrual es peligrosa y puede provocar enfermedades, más todavía lo es la primera menstruación, esto es, la primera vez que el cuerpo de la mujer se abre. Se pone bravo el máwari, las mujeres tienen que quedarse en casa, sin salir a caminar por el monte. Hace tiempo –todos mis anfitriones coinciden en que todo ello ya forma parte del pasado– a las niñas se las metía en un cuarto oscuro, las encerraban una semana mientras se les quitaba el periodo, tenían que estar allí sin salir, no podían bajar ni al puerto. La mamá era la única que se podía acercar a llevarles agua para enjuagarse la boca, nada de comida. Antes sí se respetaba, ahora no, afirman mis compañeros. Y después de que se le acababa el periodo, la joven salía del cuartico oscuro pero no podía salir más a ningún lado, tenía que quedarse en casa hasta que llegase el chamán a soplarle la comida, a rezar la comida para que pudiese empezar a comer cacería y pescado. Le rezaba la yucuta para volver a tomarla, todo tenía que ser rezado y soplado por el chamán para que el máwari no hiciese daño a la joven. Así me lo explicaba doña Marina Largo.

La menstruación cuando a uno le viene por primera vez, entonces uno lo dejan, lo encierran pues en casa, no lo dejan bajar al río, no lo dejan comer pescado... nada de pescado y de cacería tampoco, solamente yucuta con ají, y lo humean con caraña a la muchacha para los máwari, bueno y de allí depende cuántos días le dure pues, porque muchos duran una semana, pero hay unos indígenas que lo dejan también por un mes sin comer nada, ayunando pues, pero eso era antes, ahora ya nadie ayuna, bueno y allí lo sientan a uno, lo sientan y le dicen lo que uno tiene que hacer, tiene que trabajar, lo aconsejan pues, bastante, el día que tú te cases tienes que hacer esto, allí le dan un sermón, y así uno va aprendiendo... Cuando yo estuve interna ya había muchachas que se iban niñas pues y ya les venía la menstruación allá en el colegio y ya su papá y su mamá pues les decían a las hermanas: cuando le viene por primera vez no le vaya a dar tal comida y eso y eso y ya las hermanas sabían y no le daban pescado y nada. Y cuando uno le viene por primera vez la menstruación lo llevan al chamán que le reza pa comer toda clase de comida, antes de comer todo va a comer lo que el chamán le rezó, porque dicen que después cuando uno está viejo que le duele tal cosa porque uno no come así la comida que el chamán le reza pues. (Marina Largo, comunicación personal, mayo de 2008, Santa María de Mavacal)

Los cuerpos de las muchachas que se abren por primera vez con la primera menstruación, son cerrados de múltiples maneras: dentro de casas aisladas, bien embarazadas y sin recibir más visitas que la de una madre, las adolescentes tienen que crecer dentro de esta especie de útero y salir, una vez cerrados sus cuerpos, a una nueva etapa en sus vidas. El ayuno al que se

someten, por su parte, cierra sus bocas, impidiendo que puedan ingerir cacería y pescado, comida que no haya sido previamente cocinada ritualmente. El testimonio de doña Marina, quien en el momento de nuestra conversación tendría unos cuarenta y siete años, revela la dificultad ya en su adolescencia de seguir los ayunos en casa, una realidad que a día de hoy no ha ido más que intensificándose. Las muchachas que se desarrollaban en el internado de las monjas salesianas, evidentemente no podían ser recluidas en casas y ser sometidas a estos rituales iniciáticos que, según cuentan todos mis anfitriones, se hacían en la época de los viejeros pero que ya se han perdido. A día de hoy ninguna de las hijas de doña Marina ha sido ayunada. Humiaciones con caraña, rezos y soplos del chamán a posteriori sí han ido sustituyendo estos ritos de iniciación que implicaban estricto encierre y reclusión lejos del resto de familiares.

Supongamos que usted llega a comer un plato de comida de venado, de chácharo, de danto, de cualquier animal, bueno está listo, Usted lo comió sin rezar ni nada, pero de aquí más tarde, un mes, dos meses, ya te duele más bien, ya qué es lo que está pasando, y allí se te está criando algo, dijera, cómo decir, tú sientes ya como un niño, otra cosa, esos son los máwari que te echan a perder, te empuñan sin necesidad de tener relaciones con uno, solamente por medio de eso te pueden criar una culebra o un pescadito, cualquier animal, ese es el máwari. Entonces por eso la gente, los viejeros, tienen que rezarlo. (Durifá da Silva, 2010)

Este testimonio de Duri es muy importante porque nos muestra no tan solo que los máwari pueden dejar embarazadas a las mujeres sino que una de las vías que tienen para conseguirlo es a través de la comida. No se trata sin embargo de cualquier comida, solo de primeras tomas de comida que no ha sido previamente soplada y rezada por el chamán. Comida que sigue cruda, por tanto. Ya comenté que los soplos del chamán con tabaco tienen como propósito ahuyentar la crudeza de la comida, cocinarla, de manera similar a como soplar tabaco encima del cuerpo del iniciado le cocina simbólicamente. Veremos cómo comer ciertos animales puede, a través de su ingesta, llevar a adoptar ciertas características físicas o morales de estos mismos animales. Una serie de tabúes alimenticios se encargan de regular esta transmisión de rasgos animales hacia las personas (sobre todo mujeres embarazadas, niños recién nacidos). De este papel fecundador de la comida, que hace que uno se quede embarazado de las características del animal que come, o de pasárselas a otro, hablaré en breve³¹⁰. La capacidad fecundadora del animal que se come, de su dueño mejor dicho, quizás ayude a explicar el que la mujer no debe preparar ni servir comida a sus familiares mientras tenga la menstruación. Su

³¹⁰ Comida y sexo se relacionan en *The perverse child* de forma fascinante. Se trata, señala Gow (1989) de dos actividades productoras de la sociedad y que engendran todas las relaciones sociales de reciprocidad e intercambio: tanto sexo como comida se intercambian.

cuerpo, al encontrarse abierto, se convierte en una suerte de mediador entre el mundo máwari y el de las personas propias; es más, diríamos que el cuerpo que bota (brota) sangre abundante se convierte en *propio* también de los máwari. Este cuerpo, ambiguo y abierto, es simbólicamente *cerrado* limitando las actividades femeninas y evitando de esta forma que más sustancias entren en contacto: comida, yucuta etc. Así pues, teniendo el cuerpo abierto, la mujer no solamente puede enfermar, o quedar preñada del máwari. También ella, a través del papel fecundador de la sangre, puede transmitir enfermedades, inocularlas en los cuerpos de sus familiares por medio de otras sustancias que comparten juntos, como la yucuta o el sancucho.

A nosotras no nos rezaron cuando nos desarrollamos por primera vez porque nos desarrollamos lejos de casa, en el colegio. Cuando tenemos la menstruación no comemos pescado, porque el pescado te hace bajar más sangre. Tú puedes comer pollo (con la primera menstruación) y animales así que no sean animales grandes. (Keyla Yaparé, comunicación personal, mayo de 2008, Santa María de Mavacal)

Ahora bien. Vemos la importancia de cerrar un cuerpo extremadamente abierto y todos los cuidados que se tienen al respecto. El cuerpo abierto, sobre todo el que menstrúa por primera vez, pasa a formar parte de dos mundos a la vez: el de la propia gente, preocupada por volverlo a cerrar, y el de los máwari, que lo huelen y perciben como suyo propio y a su vez quieren establecer contactos e intercambiar fluidos con él. Parece que todos estos cuidados humanos hacia las jóvenes menstruantes, o las mujeres adultas, van dirigidos una vez más a la confirmación de la posición del otro dentro de un colectivo y no de otro. La incertidumbre existencial que caracteriza las vidas de mis compañeros, se subraya en épocas de la vida cuando es el propio cuerpo –el origen primero de la perspectiva y posicionamiento en el mundo (el productor de mundo, por tanto)– el que se abre a otras perspectivas.

Duri: Había una muchacha que le bajó periodo por primera vez y arribito había un bebedero de danto donde todos los animales beben agua, eso danto, lapa, venado, picure, bueno es un bebedero que, tú sabes que estos animales les gusta tomar agua porque es un agua medio dulce, salado, si porque sale yo no sé de dónde de la tierra, de debajo de tierra, bueno allí vienen esos animales a chupar el agua, todos, pero más el danto que viene a chupar agua, de todas partes viene camino pa'llá. Bueno tenían un bebedero así cerca y allí estaba esa muchacha que estaba en la regla por primera vez, bueno qué hizo el danto, se convirtió en persona y se vino, vino a visitar la muchacha que estaba ayunando, vino en persona así como nosotros, muchacho jovencito pero gordo, vino y habló con ella y ella tú sabes que los antigüeros no dejan a esas mujeres así al aire libre, tienen un cuartico que está bien cerradito y las tienen trancadas allí dentro y cómo hizo el hombre pa poder venir donde la muchacha, porque él es máwari y nadie lo vio, se metió allí a hablar con ella y cuando se le quitó su broma, el periodo ese, allí sí vino a hablarle claramente así como gente, llegaba,

conversaba con el papá, con la muchacha, hasta que la pidió, la pidió como si fuera ser humano así como nosotros, fue y la pidió la muchacha, el padre se la entregó sin saber que era animal, le creía que era una persona normal así como nosotros, donde la muchacha se fijó que era danto que le dijo vamos a pasear allá donde mi mamá que él le dijo pa la muchacha, bueno que ella dijo, cogió su ropita allí, su bromita, un chinchorrito, embarcó en la curiara y se fueron, el muchacho tenía escopeta

María Da Silva: pa matar danto, jajaa...

Duri: Iban llegando según al bebedero, se zumbó un danto pues, hum, nadando, después que le dijo la muchacha, mira que le dijo dispara ese danto pa comer, no que él dijo, por qué lo voy a matar, ese mi tía que él dijo, piijj, allí dice que ella se dio cuenta, por qué tu tía que ella dijo, no, ese mi tía que él dijo, cómo tú quieres que vaya a matar a mi tía, bueno no dijo nada la muchacha, llegó, la danta se fue, chupó agua allí, volvió a cruzar, nos vamos, vamos que él dijo, más arriba estaba otro bebedero, chupadero de eso mismo, allí que estaba su sitio de él, allí tiene su bebedero según donde bajan los dantos, llegaron, amarraron la curiara, que le dijo sube allá a ver si está mi mamá que le dijo y si está mi mamá yo te vengo a buscar ahorita, al ratico brincaron unos perros a ladrarle a ella, boww, boww, era un pueblo donde estaban los dantos, tenían perros según, como nosotros, la muchacha quedó sorprendida, no, esos son gente, como dijeras ellos se convertían en animal para tomar agua ya, nosotros propia gente lo veía animal, pero cuando se convertía será para esa muchacha no era animal, era gente³¹¹, y cuando fue a pedir la muchacha esa gente también, ella dijo no, ese será no es gente, ese será un danto con quien se casó, pero era un muchacho jovencito pues, él bajó de allá, trajo casabe, trajo ají, trajo catara, trajo jugo de piña, al danto que le gusta la piña, yo te vine a buscar, vamos pa la casa, vamos a comer ajicero, claro ella dijo, salió, pa'llá era como una comunidad así como esa, mira había mujeres, pero unas mujeres así gordas, gordas, tú sabes cómo son los dantos, grandes, medio bajitas, pero gordas, vio la suegra, una tremenda, la nalgota y todo, su suegra pues, no, que ella dijo, tú llegaste, sí que ella dijo, pase, casa, casa así como esta, bueno que ella dijo, aquí hay ajicero, casabe, venga a comer ajicero, pero no tomaba yucuta, solamente casabe a comer ajicero, la yucuta de ellos era de piña de yuri o de moriche, puro de eso que tomaban, cantidad que tenían, y así tenían todo su piña, su yuri, todo lo que tomaban, comida: pescado, ají: propio ají ¿sal? No, no comían sal, ahora la muchacha sí comía sal porque es propia gente, ella lo comía simple porque esos bichos no comen sal, eso sí no comen sal, ellos comen todo pero menos sal, ah pero la muchacha sí come, y así vivía con ellos cuando los hermanos de la muchacha mataban danto él se sentía mal, quedaba mal porque mataban su familia, hermana o una sobrina o familia así ya lejana, o amigo, y él dice que no, es una persona, él no lo come, pero no dice nada, tranquilo así según vivía, según el danto... por eso que le estoy diciendo que todos los animales tienen su principio, cómo comienzan, cómo es el comienzo de ellos pues.

³¹¹ Viene para la muchacha como gente, se convierte para ella, se viste de gente para ella

Este caso demuestra que no es necesario que se infrinja un tabú para que se aparezca el máwari. La muchacha estaba recluida dentro de su cuartico, cerrado y oscuro, y aun así el danto logró meterse dentro. Su primera sangre, percibida por los dantos cerca de su sitio tradicional de beber agua, atrajo al máwari y este entró en su cabaña cerrada donde estaba recluida, y con ello, en su cuerpo abierto. En realidad esta historia junto con los comentarios de Duri, repetidos quizás porque así se la contaron a su vez a él, son otros ejemplos más que se suman al perspectivismo. La revelación de la joven de que su marido debe ser danto y no gente propia, provocada por su rechazo de matar al danto con el que se cruzaron en el río llamándolo su tía, es el primero de los choques de perspectivas entre ambas personas. El comentario de Duri viene a confirmarlo, es él mismo quien hace de *traductor* de perspectivas para sus oyentes, para mí también. Nosotros, la propia gente, lo vemos animal, pero cuando se convertía para la muchacha era gente. Este comentario me resulta muy interesante porque ofrece un interesante cambio de protagonismo, cambio de papel, del que ya me ocupé en el capítulo de los máwari. Son ellos quienes cambian para mostrarse delante de la gente como gente. Claro está, esta explicación de la propia gente puede significar simplemente la inversión con la que ellos explican su propio cambio de perspectiva, del que por cierto no son conscientes (ya que uno siempre mantiene su propia primera persona, de sujeto humano que ve a los congéneres como humanos). Por tanto, tenemos dos opciones: por un lado la muchacha, por la cercanía corporal con el danto, ha ido transformándose corporalmente hasta que su perspectiva ha empezado a percibir a los dantos como gente, como personas iguales a ella, solo que un poco más gordas, con más nalga. La otra posibilidad es la que ofrece el propio narrador: son ellos, los animales, quienes adoptan la apariencia humana cuando se acercan a la gente. A favor de esta última explicación está el hecho de que esta apariencia humana del joven marido fue confirmada por el resto de la familia: su mismo padre *vio* al joven como gente, como persona. La forma en la que visualmente lo percibía la niña desde el primer contacto con él dentro de la choza, quedó confirmada por los ojos de esta tercera persona, del padre, perteneciente evidentemente a la misma perspectiva que la hija. Esto viene a imposibilitar esta transformación corporal hipotética de la joven, esa misma que hubiese hecho posible el que ella perciba los cuerpos de los dantos como humanos, estando ella misma ya en posesión de un cuerpo de danto. En resumen, los animales, sus dueños los máwari, son los que deciden voluntaria e intencionadamente adoptar apariencia humana para posibilitar sus encuentros, conversaciones y relaciones con la propia gente. Y es que únicamente entrando en la perspectiva de las personas se puede establecer contacto con ellas. Cuando las propias gentes creen —porque así se lo dice su percepción visual— que están en presencia de

gente como nosotros. Impostura y equivocación, condiciones necesarias para entablar relaciones sociales.

He hablado ya de las transformaciones corporales que son la causa del cambio de la percepción de sí, de la propiocepción corporal. El cuerpo de la mujer menstruante es un cuerpo transformado, que se está volviendo otro durante unos días, un cuerpo abierto que está afectado por la presencia y el olor a sangre; es, por tanto, temporalmente un cuerpo ambiguo, un cuerpo-zarigüeya: el cuerpo de la mujer menstruante es cuerpo fecundable, listo para convertirse en madre y nodriza, a la vez que hiede. Esta ambigüedad es peligrosa no solo para la mujer, que encontrándose delicada, puede ser depredada. También para quienes la rodean y comparten con ella comida, yucuta y baños en el río.

Pero, volvamos un momento al caso de las dos lapas adoptadas. La madre que las criaba no podía tocarlas o preparar su comida mientras estaba menstruando. Este caso es muy interesante precisamente porque indica que los tabúes relativos a la sangre menstrual abarcan no únicamente a los hijos propios de la mujer, es más, se extienden a las crías de otras madres, de otras especies. Un bebé, una cría, adoptada y tratada por su mamá postiza como propia, se convierte en propia. No es la consanguinidad, pues, lo que la convierte en parte de este cuerpo de la madre y del padre que la cuidan, sino la cercanía que se establece entre los cuerpos, y los cuidados. Antes, en el capítulo dedicado a los máwari, ya hablé del papel decisivo del intercambio de sustancias corporales a la hora de cambiar de perspectiva o empezar a volverse otro, transformarse en otro. Este caso de las lapas es otro ejemplo más de ello. Lo que convierte a estas crías en parte de la familia y por tanto, miembros que pueden verse influidos o transformados por los actos y por las emociones de los cuerpos que les rodean, no es otra cosa que la cercanía corporal y las sustancias que se intercambian. Chuparles la nariz, cortar el cordón umbilical y amarrarlo seguidamente, darles yucuta, dormir en el mismo chinchorro, *amorochados*, esta cercanía hace que los cuerpos de estos dos recién nacidos se vayan comportando como cuerpos de niños propios, carajitos, muchachitos. Su afectividad pues se ve influenciada, moldeada directamente por el comportamiento que tienen con ellos sus papás adoptivos.

Pero no es únicamente la sangre menstrual la que atrae al máwari. El parto es especialmente peligroso precisamente por la abundancia de sangre que bota el cuerpo femenino. Se pone bravo el máwari, cualquier cosa puede pasar, suelen decir. Y es que si se lava en el puerto, es peligroso para la otra gente, le da dolor de muela, cualquier cosa, añaden. El día que Sesiana parió se desató una tempestad fuerte. Botó mucha sangre y la ropa y los paños los lavó en el río. Le dio fiebre. Es su culpa, comentaban las mujeres, ella hizo mal al no lavar la ropa en su casa. Así pues, parece que cuanto más abundante sea la sangre que brota

del cuerpo de la mujer, mayor es la atracción que esta ejerce sobre el máwari. Y más si no se respetan las reglas básicas de controlar el vertido de la sangre al río, limpiar bien el suelo de la casa donde ese ha producido el parto y recoger los paños y limpiarlos en perolas dentro de la casa, no llevarlos al río, espacio del máwari.

La preocupación por que la sangre del cuerpo femenino abierto (sea durante la menstruación o el parto) no entre en contacto con las aguas del río (aguas que fluyen, corrientosas) se opone al trato que recibe la sangre animal: esta tiene que ser desechada al río, no debe tocar la tierra, el suelo de la casa, no debe entrar dentro del espacio terrestre o doméstico. El que toca sangre o crudo, tiene que lavarse bien, borrar sus huellas de su propio cuerpo o de los utensilios como cuchillos, machetes, tablas de madera donde es descuartizado el animal. Es más, en el momento del despiece, las mujeres ponen mucho cuidado de no verter la sangre en el puerto, en las rocas y arena: ésta debe de ir directamente al río, por ello los despieces se realizan estando la gente dentro del agua, hasta las rodillas. La sangre animal está destinada al río, no se le permite traspasar su frontera. No así la sangre humana, la del cuerpo femenino. Esta tiene que ser contenida, no tiene que fluir con la corriente, la mujer tiene que lavar su sangre en perolas: en un espacio cerrado donde las aguas no corren, no fluyen. La sangre fértil, por así decirlo, tiene que permanecer en el espacio doméstico. La sangre animal debe abandonarlo. La sangre del animal muerto se va al espacio de la muerte, la sangre de la mujer, que es sangre que da vida, se queda en el espacio terrestre.

Embarazo

Tras la apertura excesiva del cuerpo femenino durante el período, y una vez mezclada la sangre con el semen, el cuerpo de la mujer vuelve a cerrarse. El período se retira y la sangre se queda dentro, cuajando en feto. Encerrado y a oscuras, el feto empieza un lento proceso de solidificación en medio de las aguas en las que flota, como muñequito de boya. Durante el embarazo la madre y el padre pueden influir directamente en el desarrollo del bebé, en su moldeamiento corporal y emocional.

En varias ocasiones ya me he referido a la importancia de la comida en el desarrollo de la persona. Desde antes de nacer, todavía mientras está creciendo en la barriga de su mamá, el bebé es ya objeto de los cuidados de todos los que le circundan. Porque desde que dentro del cuerpo de la mujer empieza a crecer otro cuerpo, esos cuerpos —contenedor y contenido— son cuerpos compartidos. Si bien antes tampoco se podía aislar de los cuerpos de los otros, ya que según hemos visto, las relaciones sociales son realmente relaciones entre cuerpos, relaciones fisiológicas que se establecen a base de intercambio de sustancias corporales; pues si bien el cuerpo de uno mismo nunca les es *propio* tan solo de él, sino que también pertenece a su

familia, este sentido de pertenencia a los que te rodean se vuelve mucho más intenso con el embarazo. Y es que, a partir de ese momento el cuerpo del padre o de los hermanos puede influir directamente en el feto mediante su actitud o afecciones. Una producción conjunta y colectiva donde la complementariedad de roles de la madre y del padre les hace partícipes por igual en la producción del nuevo miembro de su familia³¹². Y esta complementariedad empieza antes de que haya aparecido el bebé, cuando todavía está formándose, cocinándose dentro de la tripa de su madre, porque es desde entonces, cuando se le puede influir y moldear. Así, lo que come o deja de comer el padre o la madre, y en general su comportamiento y sus emociones, tienen efecto directo, aunque no necesariamente inmediato en el tiempo, sobre el cuerpo y la afectividad del niño. Por esa razón existen una serie de tabúes y restricciones, a la vez que recomendaciones alimenticias, físicas y emocionales. Mediante todas ellas se intenta influir en el bebé, moldear su cuerpo y sus emociones. El objetivo, claro está, es producir una persona como ellos, una persona propia. A medida que están involucrados activamente, a través de ayunos alimenticios y emocionales, en la fabricación de una persona propia, lo que hacen a la vez es seguir produciéndose a sí mismos como personas propias, que se pertenecen mutua y recíprocamente.

Pero, ¿cómo reacciona el máwari ante el embarazo? La atracción que sentía por la sangre de la mujer menstruante y el deseo de dejarla preñada, desaparecen prácticamente durante el embarazo, ese período de cerrazón corporal. Es más, el cuerpo de la mujer embarazada tiene un efecto diríamos repelente para los animales, y sus dueños, los máwari. Los animales y sus dueños rehúyen a las embarazadas, las evitan. Un hecho que demuestra, por otra parte, que son capaces de sentir al feto desde lejos, de percibir su presencia, su olor a sangre cuajando. Lo notan, pero lo rehúyen. En su huida de las embarazadas, se materializa el hecho de que su cuerpo realmente permanece cerrado, o mejor dicho, encerrado. Esta es la razón por la cual las embarazadas son consideradas por norma *panema*, un calificativo aplicado a los malos cazadores. Esta es una cualidad que se atribuye a los hombres principalmente, por la sencilla razón que la caza es una labor masculina. El hombre que no tiene suerte en la cacería o en la pesca es llamado *panema* por toda la comunidad y es objeto de bromas y burlas. Ser *panema* realmente supone un foco de preocupación constante por parte del hombre cazador y muchas veces puede sumirle en estados pensativos y enfermizos. *Panema* es también un síntoma de posible daño o brujería que alguien le ha enviado o mandado a hacer. Así pues, durante su embarazo, la mujer con su sola presencia, hace que las grandes hormigas bachaco no agilen, o

³¹² La complementariedad entendida como producción conjunta del padre y de la madre durante la *couvade* es descrita entre los shawi por (González Saavedra, 2013)

sea, no muerdan los palos que son introducidos en sus hormigueros; el pescado se amaña, no muerde el anzuelo, y el pescador vuelve *limpio* a casa. El barbasco (*Lonchocarpus utilis*), la raíz venenosa que tiene la propiedad de anular el oxígeno del agua temporalmente y hacer que los peces salgan a la superficie para respirar, deja de surtir efecto y el pescado no se emborracha. Los dantos y báquiros, que también sienten el embarazo, no se acercan a sus bebederos. El báquiro se pone mañoso con las embarazadas, no se deja acercar. La culebra amarilla les tiene rabia a las embarazadas, les soba con el rabo. El tigre sí, el propio tigre se acerca, pero porque quiere matar a la embarazada y comerse el muchachito.

Las embarazadas pues son panema, espantan a la caza, y hacen también que sus maridos sean panema, que no puedan acercarse al animal, o al pescado. Pero, quizás esta condición forzada de *panema* en la que se sumergen los futuros padres, pueda mirarse desde otra perspectiva. El hecho de que mis anfitriones afirmen que son los animales quienes no se acercan a las preñadas, representa realmente una inversión de la relación que se establece entre las preñadas y los animales: son los futuros padres, en primer lugar, quienes procuran evitar cualquier contacto con animales de caza o pescado. Y es que, se encuentran en un periodo altamente sensible, el periodo durante el cual el feto puede ser sentido, percibido, olido por los animales y que estos sientan hambre de él. Las medidas que toman, por tanto, están dirigidas a evitar cualquier posible contacto con un animal y así prevenir efectos posteriores en el cuerpo o en el carácter del niño. Este aislamiento forzado y voluntario, por otro lado, lleva a que el cazador no abandone el espacio doméstico y que no participe de las cacerías organizadas, que no salga en soledad al río a pescar etc. Un estado de panema, en el que se evitan aquellas situaciones que pudiesen acercarle al animal.

Numerosos son los tabúes alimenticios a los que se somete la familia entera. En general, están regidos por el hecho de que los animales ingeridos pueden transmitir al futuro ser humano sus características corporales o morales. Así pues, los padres tienen que tener especial cuidado para que su hijo no desarrolle algún rasgo animal, sea en la forma de andar, o en el estado de ánimo. Los casos siguientes ejemplifican de manera modélica lo que a principios del siglo XX James Frazer denominó magia simpática, y permiten sumar estas reflexiones a los trabajos sobre la persona según los pueblos amazónicos que consideran que la producción de la persona humana pasa por su distanciamiento y distinción del mundo no humano³¹³. Cuando un tabú es infringido, puede llegar a alterar no solo el estado físico del

³¹³ Ver los trabajos de Viveiros de Castro y Aparecida Vilaça sobre los wari; Descola y Taylor (Descola & Taylor, Introduction, 1993) (Descola, Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía, 2005) sobre los shuar; Surrallés sobre los candoshi (Surrallés, 2009); González Saavedra sobre los shuar, el de

niño, sino también dejar marcas en su carácter. Rasgos específicos de cierto animal pueden ser transmitidos al niño mediante la comida. Dicho de otra manera, la comida forma no solo cuerpos, sino también carácter, y de los padres depende comer o dejar de comerla.

Durante el embarazo y después del parto las mujeres no deben comer chigüire³¹⁴ porque el niño sale malcriado y llorón, igualito que el chigüire. Comer morrocoy³¹⁵ antes del parto hará que el bebé se esconda dentro de la barriga y no quiera salir, igualito que el morrocoy esconde la cabeza dentro de su caparazón. Comer oso palmero (oso hormiguero)³¹⁶ hace que el niño se vuelva torpe, en cambio comer mono lo convertirá en travieso. El oso hormiguero pues lo hará tranquilo; a los niños demasiado traviesos se les rasca con la uña del oso hormiguero para que se vuelvan tranquilos como él. Si la mamá, que le da el pecho al niño, o el papá comen venado, el bebé empieza a sacar la lengua, igualito que hace el venado cuando chupa la corteza de los árboles. Las mujeres que todavía dan el pecho a sus hijos no pueden comer pescado de cuero (el que no es de escama), ya que el cuero de sus propios hijos se *enllaga*, le salen ronchas en la piel. Comer oso pereza volverá al niño incontinente, se meará encima, igualito que lo hace la pereza desde la rama del árbol. Durante el embarazo las mujeres pueden comer todo tipo de pescado, así como la lapa. En cambio, durante el puerperio se les prohíbe el pescado de cuero, la lapa, el cabezón y el chipiro. Y es que la lapa, de costumbres nocturnas, hará que el recién nacido duerma de día y se despierte de noche, igualito que la lapa, que anda toda la noche por ahí, sin dormir ni descansar. Por otra parte, es de señalar que los animales proscritos durante el embarazo son de tipo terrestre (oso, chigüire, venado y morrocoy). En cambio, sí se pueden comer animales de agua, así como el animal de la noche por excelencia: la lapa³¹⁷. Todo cambia tras el parto. Los animales proscritos ya no son los terrestres sino los que tienen una conexión con el agua: los pescados de cuero, cabezón y chipiro (dos tortugas semi acuáticas); el cabezón además hará que al niño le salgan ronchas en las arrugas del cuello, igual que en la piel arrugada del cuello del cabezón. Está proscrita también la lapa por ser la reina de la noche. Si pensamos en el cuerpo humano como en un territorio, podríamos decir que se trata de un territorio restrictivo, ya que hay reglas estrictas de lo que puede entrar y salir de él. Es un territorio cuyos márgenes de tolerancia y limitaciones van cambiando según las etapas de la vida humana. Así pues, podría decirse que durante el embarazo el cuerpo de la mujer

Minna Opas sobre los yine (Opas, *Different but the Same: Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia*, 2008)

³¹⁴ *Hydrochoerus hydrochaeris*, conocido más como capibara es el roedor actual de mayor tamaño y peso en el mundo

³¹⁵ *Geochelone carbonaria*, tortuga terrestre de patas rojas nativa de las sabanas y bosques

³¹⁶ *Myrmecophaga tridactyla*

³¹⁷ *Agouti paca*, roedor de hábitos estrictamente nocturnos

representa el territorio del agua y de la noche, ya que el feto está creciendo en aguas y a oscuras, acunado por su placenta, que sabemos que es el pez raya. Tanto el agua como la noche son dos espacios que gobierna el máwari. Por lo tanto lo que no pertenece a este territorio, o sea, los animales terrestres y diurnos, podrían representar un peligro si se les permite cruzar sus límites y entrar en un territorio que no es el suyo: el de la mujer embarazada dominada por el agua y la noche. Por otra parte, tras el parto, y una vez expulsadas las aguas y la placenta del cuerpo de la madre, son precisamente los animales acuáticos y nocturnos a los que se les prohíbe el acceso a este territorio. El período del puerperio, cuando la madre está dando el pecho al bebé, y hasta los dos años, es especialmente difícil. El bebé, todavía delicado y vulnerable, es también moldeable y fácilmente podría adquirir actitudes consideradas impropias de su grupo. Todos los esfuerzos de su familia, y de la comunidad, están dirigidos a posicionar al niño dentro de su grupo familiar y social, hacerlo parte de ellos, persona propia. Hemos visto, de todas formas, que esta apropiación de los recién nacidos se extiende a bebés de animales como la lapa. Los tabúes de la madre por no tocarlo mientras tiene la menstruación demuestran que el esfuerzo colectivo de la familia efectivamente se dirige a convencer al recién llegado que a partir de ahora formará parte de ellos, que su lugar de vivir es éste. Todo ello, realmente, es otro ejemplo de que el ser humano es resultado de una producción social, y en ella, aunque formen parte del mundo no humano, participan también los animales. Introducidos a través de las conductas familiares, los animales moldean y participan en la fabricación de la persona nueva, haciendo que ésta realmente nazca y sea rodeada de las gentes –por presencia o por ausencia– que conforman y habitan el universo maipure-arawak. Por presencia o por ausencia, van dejando su impronta en el carácter y en el físico del niño.

Las mujeres al día siguiente del parto no pueden comer pescado o animales de caza. El pescado hará que boten más sangre. Es la misma lógica que prohíbe la toma de sopa de pescado y caldos durante la menstruación, en cambio sí se puede comer pescado seco, asado. Tras el parto sin embargo el sancocho que es permitido es el de cubito de gallina, ya que en general el pollo no entra en las categorías ni de pescado ni de cacería, es un animal neutro, incapaz de transferir nada –positivo ni negativo– al bebé; es un animal, por otro lado que forma parte del espacio doméstico, criado en los alrededores de la casa, sus dueños son las personas, igualito que el máwari lo es de los animales grandes. A las parturientas les dan caldo de huevo, de pollo hasta que se recuperen bien, recobren fuerzas y hasta que venga el chamán a soplarles la comida, la que es considerada verdadera y buena. Sin embargo, hasta que el niño empiece a comer por sí mismo, las mujeres no deberán comer animales grandes como la danta o el báquiro, por ser considerados estos especialmente peligrosos, ya que son los que

intentarán llevarse al niño, secuestrarlo, criarlo como suyo. Los síntomas de ello son, igualito que en los casos de los secuestros de mayores, desgana general. Tratándose de bebés pequeños: llanto desconsolado, falta de apetito. Algunos animales pueden dejar secuelas temporales y pasajeras en la conducta del bebé, como por ejemplo el venado que hace que los niños saquen la lengua. Pero otros dejan su rastro de por vida. El oso palmero por ejemplo es peligroso y tiene que ser evitado a toda costa. Cuentan el caso de una niña pequeña, de apenas unos meses de edad, cuya madre comió oso palmero. El pie de su bebé se puso chiquitico, se puso feo, de un lado, así como tiene la pata el oso palmero. Comer oso palmero pues hace que el niño camine rencoso el resto de su vida. Un viejito de la comunidad de Cacahual tenía sus pies de un lado. Y es que cuando estaba embarazada de él todavía su mamá comió oso palmero, y salió con los pies así que aún parece oso palmero.

Este moldeamiento colectivo del cuerpo del bebé y del niño es necesario también porque es el cuerpo, sabemos, que emite la perspectiva, pero quien nace todavía carece de ella, no *sabe*. No es persona propia, no pertenece todavía al mundo de sus familiares. Producir un cuerpo es producir su mirada, su afectividad y su saber de sí. Cuando los niños enferman, uno de los síntomas graves es que se ponen a comer tierra³¹⁸. Comer tierra en sí no es grave, lo preocupante es que el niño que come tierra no ve la tierra como tierra, la ve como comida. Su cuerpo está enfermo porque su manera de ver el mundo y comportarse en él está volviéndose diferente, y en esta nueva percepción la tierra sí se come. Su cuerpo está perdiendo, con la enfermedad, el saber de sí, la percepción del mundo tal y como la tienen sus familiares. Un cuerpo transformado, diferente a los cuerpos que le rodean, tiene pues más probabilidad de emitir una perspectiva diferente, o sea, de percibir de manera distinta, impropia de su grupo, el mundo y la gente que le rodea.

Durante ese período de ambigüedad el bebé es alimentado exclusivamente con leche materna, con ese líquido que sale del cuerpo de su madre para entrar al suyo propio. La leche es su conexión con el mundo humano y la tarea de los padres es convertir al bebé en persona humana, por lo cual se someten a tabúes estrictos cuya infracción puede hacer enfermar al niño, desviarlo del camino hacia su humanización. La comida proscrita durante ese período es la que guarda alguna relación con el pasado del bebé en la barriga de la madre, con su pasado líquido y oscuro y es por ello que no puede comer pescado: lo haría volver hacia su pasado acuático. Resumiendo, el ser humano corre más peligro de ser llevado por el máwari cuando su cuerpo está bajo dominio acuático. Lo líquido es territorio exclusivo del máwari, lo sólido, del hombre. Así, lo que normalmente es sólido, pero se vuelve líquido se convierte en peligro

³¹⁸ De niños que comen tierra habla también Peter Gow en "The perverse child" (1989)

para el hombre: la diarrea, los vómitos son exceso de líquido, son señales de que el cuerpo es dominado por el dueño de las aguas. Cuando un bebé sufre de diarrea y vómitos, normalmente es porque se ha descuajado. Ese descuaje se produce a causa de una caída brusca, en la que las sustancias que van completando el cuerpo del bebé, todavía delicado, se desequilibran, volviéndose líquidas. El bebé se descuaja y para volver a cuajarlo, el brujo tiene que soplarle con tabaco. Ese descuaje, bastante común, recuerda a una especie de masa corporal todavía moldeable, susceptible a deformarse o volverse líquida cuando es sometida a un golpe repentino. Un bebé que se cae de repente en el bongo debido a las aguas corrientosas, puede sufrir susto, o quedarse descuajado. Ahora bien. Hasta los dos años, más o menos, el niño no puede comer nada de pescado ni ningún tipo de animal. Lo único que se le permite es la leche materna, yucuta, licuados de avena, pasta, caldos de gallina etc. Y es que hasta esa edad su cuerpo no está aún preparado, no está completo. Tanto su propia familia, empezando por los padres, como los dueños de los animales, pueden influir directamente en el desarrollo de su físico y en sus hábitos, moldeándoles. Esta asimilación de las características del animal por parte del niño pequeño o del feto que está aún dentro de la madre es algo muy común entre los pueblos amazónicos. Las mujeres embarazadas juruna, por ejemplo, se cuidan de no comer carne de caza para no transmitir al bebé algunas características de la conducta animal (Lima, 1995). La comida pues tiene ese poder de influir en la afectividad y en el carácter del niño así como de hacer que él adquiera ciertos rasgos que no son considerados propios de la gente y que por eso precisamente tienen que ser evitados. De hecho más que comer la carne del animal, se trata de adoptar su carácter, su esencia, y es ésta la que ejerce su influencia sobre el carácter todavía indefinido y moldeable del niño.

Ahora bien, ese proceso de moldeamiento corporal y moral se realiza, como ya he dicho, mediante tabúes alimenticios y emocionales. Cada infracción del tabú provoca desviaciones de este camino y aparentemente entorpece y ralentiza el proceso en el que el niño es transformado en propio, en propiedad de su familia. ¿Podemos decir entonces que la enfermedad, resultado de un tabú infringido por parte de sus familiares, es señal del distanciamiento del niño de sus propios familiares, aquellos mismos que en primer lugar “provocaron” el malestar? Yo creo que no, que se trata de algo más complejo que esto. Me refiero a cómo, mediante el intercambio de fluidos y sustancias, mediante la sola cercanía corporal, la madre, el padre y el bebé forman parte de un cuerpo común, compartido, colectivo, de tal manera que lo que siente uno de ellos, se transmite sobre los otros. Cualquier descuido por parte de uno de los dos padres repercute en su hijo, haciéndolo enfermar. Es más, es como si el cuerpo del niño transformase en materia, en cuerpo, los tabúes y sus infracciones. Las huellas que dejan los pasos de los padres se *leen* en el cuerpo y la afectividad

del niño. Esto dota de los padres de un poder especial, que tiene más de una faceta. Respetar los tabúes es de suma importancia a la hora de producir un ser humano. Ellos son las barreras que delimitan el territorio de lo que podría llamarse propiamente humano y, por lo tanto, lo que es conveniente para el niño. La vida diaria de una pareja con hijos está marcada por pequeñas riñas y disputas provocadas por el descuido de uno de los dos y la consiguiente infracción de un tabú, que ha provocado un malestar en el pequeño. Una madre, preocupada y molesta por el hecho de que su hijo de dos años de repente ha vuelto a orinarse encima, busca en los pasados dos años el día en el que al padre se le hubiera olvidado que no podría comer chigüire. Y enseguida lo encuentra. Casos así son comentados por toda la familia, recordados meses y años después. Parece que el tiempo es incapaz de borrar la huella que deja en el pequeño un tabú infringido por un descuido paternal. Sin embargo, creo que no se trata de un simple descuido, ni tampoco que las protestas insistentes de la madre sean solamente esto, protestas. Más bien, es una manera de demostrar una pertenencia, de marcar un territorio. Ese tipo de conversaciones entre padres son bastante frecuentes. Una madre joven le reprochaba a su pareja —quien se encontraba en el pueblo terminando el instituto, y por tanto no compartía comida con sus familiares— el haber comido cabezón. El cuello del bebé estaba lleno de arrugas rojas, igualito que el cabezón. El padre, queriendo quitarle importancia, decía: “¿Y cómo va a saber él lo que como, si estoy en el pueblo, lejos?”. La madre, perpleja, le contestaba: “El máwari sí sabe”. Así pues, un padre joven incrédulo, retando el poder del máwari de llegar fuera de su comunidad, creyendo que el contexto casi urbano del pueblo le libraba de la obligación de seguir los tabúes, había conseguido que su bebé que vivía a varias horas río arriba se llenara de ronchas rojas. Quedaba así demostrado el vínculo fuerte entre el cuerpo del padre y el del bebé, la pertenencia mutua (a pesar de la distancia entre los cuerpos y la imposibilidad, por tanto, de compartir sustancias)³¹⁹. El hijo menor de don Julián y doña Angelina, Leandro (llamado el Mono por ser pequeño y travieso), de bebé tuvo diarrea, “pero la culpa la tuvo mi marido porque insistió en darle de comer lapa, él quería comer, yo decía que no, pero le dimos y un mes tuvo diarrea y vómitos”, me contó doña Angelina. Según Keisi, la madre tampoco puede comer carne de lapa mientras le esté

³¹⁹ Este no es el único caso que demuestra que el máwari puede llegar a influir a la persona aun encontrándose esta fuera del monte, lejos del río y del contexto selvático. Recordemos la insistencia de mis anfitriones, el máwari está por todas partes, por todo el país entero. En uno de mis viajes, tras haberme aliviado a base de humiaciones con caraña una dolencia en la pierna que me impedía caminar con normalidad (provocada, según me explicaron, por bañarme junto con una muchacha que se encontraba en sus días de menstruación), doña Marina me entregaba un bote con caraña para que lo llevara conmigo de vuelta a España y pudiera seguir protegiéndome del máwari.

dando el pecho al niño porque “el niño no duerme en la noche porque la lapa en la noche anda despierta y en el día se va a dormir, hasta los cuatro meses”.



Figura 37. Keysi Yaparé y Sergio Zandalio con su hijo Jesús

En el momento en el que una de las partes de este cuerpo colectivo formado alrededor del miembro más reciente, se salta una restricción, su acto tiene efectos directos en el niño. El malestar y las enfermedades que sufre el niño son solo el resultado visible de este vínculo que existe entre ellos. El poder que tienen los padres de influir en el cuerpo y en el carácter de su hijo, no hace más que reforzar el vínculo existente entre ellos, materializarlo. Si la madre es asustada por algo, le pasa el susto a su bebé. Si el padre hace demasiado esfuerzo trabajando, el niño forzará y tensará brazos y piernas mientras está acostado. Los padres de hecho necesitan de los tabúes porque es a la hora de infringirlos cuando se hace visible y notoria la relación corporal y emocional que les une a sus hijos (independientemente de si son regalados por otro, criados o paridos). Haciendo enfermar al niño es como se subraya su pertenencia a este cuerpo único y tripartito, fisiológicamente común. En otras palabras, si yo, comiendo o dejando de comer, influyo en mi hijo, lo que hago es demostrar que es parte de mí, que es como yo y, por consiguiente, me es propio. La enfermedad así, pasa a ser una necesidad de identificación. En su largo camino de *apropiación* por parte de su familia, el niño se ve distraído constantemente por pequeñas tentaciones, cuyo objetivo es fortalecer su pertenencia a su

entorno. Como si una especie de vacuna fuera, el niño es tratado con pequeñas dosis de conducta impropia, se vuelve travieso, se orina encima etc. Parece que para demostrar su afectividad de persona humana, es necesario primero alejarlo un poco de ella, tomar distancia. La enfermedad es una necesidad, un instrumento indispensable que sirve a los hombres para identificarse como tales. La infracción de los tabúes desempeña este papel y provoca estados alterados, distantes, que sitúan a la persona todavía moldeable en estado de inseguridad, estado de ambigüedad ontológica, controlados por los propios arawak mediante los brujos.

Marcar el cuerpo del hijo como parte del propio a través de la comida y de tus actos, a la vez que evitar que otros (los dueños de los animales) hagan lo mismo. He aquí el reto principal de los padres. Ahora bien, el niño pequeño es fácilmente secuestrable por dueños de animales o espíritus de los muertos más o menos hasta los dos años, cuando se realiza la primera toma de comida de mayores, a base de pescado y de caza. Para ello es necesario que primero el chamán la rece y le sople tabaco para cocinarla ritualmente y ahuyentar de ella a los dueños de los animales. Su primer sancocho de pescado o de animal de cacería es acompañado por la primera toma de ají picante. No existe un espacio específico para hacer esta primera comida, lo importante siempre es que previamente se haya buscado al chamán. En el bongo durante algún viaje o en casa, no hay nada ceremonioso en las primeras comidas del niño, pero esta nueva actitud suya, que por fin lo sitúa como uno más de entre sus familiares, como propio de ellos, es celebrada con comentarios, bromas y risas. El niño, de un ser inconsciente de su lugar en el mundo, ha pasado a *saber* comer. Esta primera toma de comida representa el primer paso de entrada del niño pequeño al mundo de la gente propia. Apenas a partir de este momento es considerado persona completa. Persona propia.

Placenta

En el Capítulo 1 ya hablé de un miedo recurrente en las mujeres embarazadas: el posible enredo del bebé al nacer, un miedo que las hace tener especial cuidado de no pasar por debajo de la cabuyera de un chinchorro. Las cabuyeras, formadas por decenas de hilos cuyo rol es abrir el chinchorro, darle envergadura, son especialmente susceptibles a enredos. Un chinchorro vacío no se suele dejar colgando sin antes atar un nudo en la cabuyera, levantándolo y tensándolo e impidiendo que al atravesar, uno tenga que apartar la cabuyera, provocando oscilaciones de la hamaca que a menudo acaban en el enredo de los hilos. Cuando el chinchorro no se usa, se descuelga del mecate y las cabuyeras enseguida se atan, haciendo un nudo grueso y así es como se guardan o se transportan. Atravesar el chinchorro bajo su

cabuyera, pues, implica apartarla y correr el riesgo de enredarla³²⁰. El bebé, arropado por la placenta como en la cabuyera de un chinchorro, puede quedar enredado en el cordón durante el parto y no conseguir salir de la tripa materna. *La tripa*: este es el nombre que recibe la cuerda que atraviesa el chinchorro por la mitad, cual cordón umbilical, y la que impide que el tejido del chinchorro se deshaga, que se desteja. Así pues, el miedo consiste en que el bebé se quede enredado en el cordón, esa *tripa* que lo había estado acunando hasta ahora dentro de la red materna³²¹. Para evitar que todo ello ocurra y para producir un parto rápido y fácil, en las semanas anteriores al alumbramiento (alumbrar, como salir con la luz a cazar de noche) cuando el parto está ya cerquita, a las mujeres se les da de comer la *chucha* de la raya, sus genitales, incluyendo la cola (*Potamotrygon*). Comer los genitales de la raya propicia un parto fácil, y la lógica se establece a través de la característica principal de la raya: anteriormente fue la placenta de Ámaru, es la placenta que acompaña al bebé, y nacerá con él, después de él³²². En el parto de Kuwai, recordemos una vez más, la placenta salió rápido y fluyendo con la sangre, abriendo el mundo, una vez que fue perforado el cuerpo de la madre de Kuwai. Comer la raya es pues comer la *placenta* que salió del cuerpo de Ámaru, una vez que fue fundado su sexo. Comer el sexo de la raya es abrir el propio cuerpo, a la vez que propiciar la salida rápida de la placenta. Porque el momento de más riesgo durante el parto que se produce en la comunidad es precisamente la expulsión de la placenta. Hay que tirar del cordón y extraerla, sacarla a este mundo. *Pescarla*, a través del hilo que la une al bebé. Aun con el riesgo de volver a repetirme, insistiré otra vez en aquel primer parto. Kuwai nació con un cuerpo grotesco, feo, lleno de agujeros, y fue escondido enseguida de la vista de su madre. Ámaru, nunca llegó a ver a su hijo, y esta invisibilidad impuesta entre ambos se extiende hacia las flautas surgidas

³²⁰ No es únicamente el comportamiento de la madre lo que influye en el bebé, como he dicho antes. El padre no debe encender el motor fuera de borda, ya que el movimiento necesario para ello implica tirar repetidas veces del cordón, algo que hará, según dicen, que el ombligo del bebé –su propio cordón– también se salga hacia fuera. En cambio, el ombligo, hay que taparlo y mantenerlo metido dentro de la barriga del recién nacido.

³²¹ Por otra parte, decía que esta imagen de la cabuyera del chinchorro como raya y a la vez placenta me hace imaginar al bebé creciendo dentro de una red, aguantada por la placenta / pez raya y en la que, colgando como en una cuna, va creciendo, tejiéndose el cuerpo del bebé. Esta imagen me sugiere la formación de las mariposas: las crisálidas cuelgan en sus cestas, pegadas a un palo y esperan que dentro se termine de tejer el cuerpo del gusano para que se rompa la crisálida (de barro, útero, casa embarrada) para que vea la luz el gusano o bebé o persona ya mayor. En cada una de las fases de desarrollo hay que tejerte a ti mismo: el bebé que crece dentro de una cesta, sostenido por una hamaca; el adolescente que tras salir de su encierro y aislamiento, nace al mundo y se le enseña a tejer cestos, hamacas, techos de palma.

³²² La creencia que la raya se formó de una placenta es compartida asimismo por los Desana: Pour les Desana, (...) la première raie est issue d'un placenta (Reichel Dolmatoff 1973:55)

del cuerpo quemado y cercenado del hijo. Pero a quien sí vio fue a la placenta. Iñapirrikuli la recogió de la piedra donde reposaba y se la presentó a Ámaru intentando engañarla haciéndola creer que éste era el hijo que ella había parido. Una primera impostura, que no tuvo efecto en Ámaru que afirmaba haber sentido que su hijo nació con vida, que era gente. La placenta, por tanto, fue destinada a las aguas, y al tocarlas se convirtió en raya. El rechazo de Ámaru de aceptar al impostor como el hijo verdadero se basa en su percepción de que su hijo había salido vivo, ella lo había sentido como gente. Algo que indica que la placenta estaba muerta cuando le fue presentada a Ámaru, que no era gente, y que cobró vida una vez arrojada a las aguas. La placenta es, en efecto, el *doble* muerto, no humano. Se convirtió acto seguida en animal y se fue al mundo subacuático. Separados definitivamente el uno del otro, los dos hermanos, Kuwai (con un cuerpo lleno de agujeros) y su placenta (que se convierte en un cuerpo lleno de manchas negras, como agujeros) son destinados a dos mundos diferentes, reflejos el uno del otro: el de esta tierra y el de las aguas. Este episodio mitológico se antoja análogo a aquel otro sobre el origen de los máwari y que comenté en el Capítulo 2. Recordemos que según don Reymundo, tras sacar a las gentes Iñapirrikuli decidió devolver a las aguas a una parte de ellas para que hiciesen allí sus casas y formar familias, dando origen así a los máwari. La raya es miembro importante del mundo máwari y a diferencia de muchos otros animales del río, la raya siempre es destacada al hablar de Temendawi. Salvo el caso citado de las mujeres embarazadas, sujetas a reglas corporales diferentes a las del resto de personas, la raya no es objeto de la predación humana, no forma parte de su dieta, y si a veces una raya es matada siempre es en defensa propia o en respuesta legítima tras haber sufrido su ataque con el aguijón venenoso, igual que ocurre con la predación hacia los tigres, según comenté.

La placenta ocupa lugar importante en el pensamiento de muchos pueblos amazónicos, algunos de los cuales comparten con los maipure-arawak ideas parecidas. Los miraña consideran que la placenta representa el doble salvaje del bebé. Creen que ella es una máscara, la “piel rígida del bebé” (Karadimas, 2008). También creen que la placenta tiene un rol especial: el rostro salvaje del niño o incluso la sombra del feto:

Pour les Miraña, le placenta est considéré comme le “masque”, le “visage feroce” du foetus, ou encore “l’ombre de l’enfant (=du foetus). L’inverse est également vrai et les masques [...] sont également perçus comme des placentas (Karadimas, 2003:185).

Esta idea miraña de la placenta como un rostro o máscara salvajes del niño se acerca a la del estado dual, ambiguo y sin definir de la gente-animal que fue tirada a la olla hirviendo en busca de su cara definitiva. La cara salvaje, animal, que acompaña al feto durante su cocción

dentro del útero materno, debe ser separada del bebé al ser sacado al mundo. La placenta es la impostura hecha cuerpo ya que pretendió hacerse pasar por el verdadero niño de Ámaru, a la vez que es la máscara salvaje del niño, un rostro impostado que oculta su rostro humano. Su doble animal que tras salir al mundo es el que debe permanecer oculto. Una inversión de papeles, ahora es la cara definitiva, la que asoma bajo la placenta, la que debe mostrarse a este mundo. La parte animal de la persona no puede salir al Naciente, por eso al salir al mundo es vuelta a enterrar, se la tapa bien con tierra, no se le permite ver la luz. En cambio la otra cara, la imagen verdadera, el bebé del otro lado del cordón, ese sí, ese sale al Naciente. Considerada por los maipure-arawak como el doble muerto del bebé, la placenta es tratada como tal: es tapada con tierra, enterrada en el monte. Esta idea de la placenta como el doble muerto del bebé, su gemelo que nació muerto, la encontramos también entre los Ojibwa, descrita por (Désveaux, 1998)³²³.

Despojado de su máscara animal, el bebé ahora tiene que mantener su rostro definitivo, su imagen de persona propia.

Ahora bien. ¿Quién es este gemelo, este doble salvaje del niño que es su sombra, su otra mitad, su reflejo y compañero durante la cocción y el cuaje dentro del útero? Una pregunta que a estas alturas puede ser únicamente retórica: es, sin duda, el máwari. El máwari preña a la mujer por el ombligo, insisten en ello mis anfitriones. No es difícil imaginarlo, de hecho, ya que ¿no nace el bebé atado por el ombligo a su placenta, ese doble salvaje, su máwari? En cada parto nacen dos hermanos gemelos, uno que, desde los mitos mismos, es el impostor y su cara debe permanecer oculta –a diferencia de lo que ocurre en el mito donde es precisamente el impostor-placenta quien *da la cara*³²⁴. De estos dos hermanos, atados el uno al otro, uno siempre es hijo del máwari, concebido por el ombligo. Uno de los momentos de más riesgo en el parto es la salida de la placenta, el hermano máwari que falta, y que, si no sale, peligra la vida de la madre, de su madre. La placenta, pues, al salir, es tratada como cualquier otro muerto: enterrada, tapada con tierra, hay que convencer a este doble del bebé de que está muerto. El relato de Loquiño de que nuestro señor iba sacando a la gente, pero botó a algunos al río y así surgieron los máwari, es el relato de la placenta de Kuwai botada al río, convertida en raya. Los máwaris son los dobles de la gente, botados a las aguas, destinados al espacio de los muertos. Puede parecer contradictorio esto, teniendo en cuenta que hoy en

³²³ Nunca conocí en mis estancias en el Noroeste amazónico a dos gemelos, pero sí a varias personas que habían nacido morochas. El hermano o hermana morocha (gemelo o mellizo) habían muerto a poco de nacer, pero vivía en el apodo *morocho* dado al hermano que seguía vivo.

³²⁴ En el mito, sin embargo, hay una inversión: quien permanece oculto a la vista de su mamá es Kuwai, a quien ella ha sentido como gente. El que se muestra es el doble, el impostor, su placenta.

día la placenta es enterrada, en ningún caso botada al río. Pero el trato hacia ella –como hacia un muerto– permanece. Porque, en las aguas, bajo los ríos se refleja el mundo Wapinakwa, el lugar de nuestros huesos, de nuestros muertos.

La cara animal

Dupa: El espíritu, cada persona tiene su espíritu distinto. Usted tiene espíritu de perro, otro de mono, otro de tigre, así. Según que el que tiene espíritu de tigre no se encuentra con el tigre. Según que si uno tiene espíritu de tigre no se encuentra con tigre, porque según que el espíritu de uno lo... Cómo te digo... no te deja encontrarte con él³²⁵.

Duri: Porque es como tu familia.

Dupa: Tu familia, tu compañero, una imagen tuya.

M.V.: ¿Y te acompaña siempre?

Dupa: ¡Noo! ¡No! Ese más o menos que es una imagen de tigre con la persona.

M.V.: ¿Y cada uno tiene la imagen cuando nace?

Duri: Sí. Ese igualito ese cómo se llama que llevan suerte del nacimiento, como cáncer o escorpión. Eso es así. Los viejeros saben. Por eso que el que tiene su imagen de mono, cuando se quiere convertir en tigre más bien sale corriendo y se convierte en mono.

Es interesante el apunte que hacen Duri y Dupa de por qué uno no se encuentra con aquel animal cuya imagen es su propia apariencia, su espíritu: porque es como familia, es como compañero tuyo. Una persona pues nace con una imagen animal, con una apariencia animal que le convierte en familiar, en compañero de esos mismos animales. Dicho de otra forma, la apariencia animal de la persona pertenece a un tipo de animal, a una especie animal. Es propia de otros, hasta el punto de que se reconocen mutuamente como familiares, como parte de la misma manada, compañeros. La persona, nada más nacer, se sitúa como parte del mundo de sus congéneres, que se preocuparán de convencerla de que les pertenece, pero a la vez como parte del mundo de sus otros congéneres, los animales y sus dueños. Es por ello que no se encuentran, dicen mis compañeros. Esta afirmación implicaría que el encuentro³²⁶, si es que se

³²⁵ Por esta misma razón los cazadores cuyas mujeres están embarazadas no pueden acercarse al animal (mejor dicho el animal no se les acerca: el bachaco no agila, el pescado con barbasco no se asfixia, etc.) porque el bebé todavía no ha nacido y no se sabe qué tipo de espíritu animal tiene: por eso es familia potencial con todos los animales, les pertenece a todos. No es propia gente pues, ya que no pertenece todavía a las personas, sino a los animales

³²⁶ Esta imposibilidad de que uno mismo vea su imagen animal recuerda a la idea de Viveiros de la parte delantera y trasera, y de cómo uno ve siempre la parte animal de los demás y la suya propia humana. Pero él se refiere más bien a los encuentros inter-ontológicos y aquello de que todos se ven a sí mismos y a sus afines como humanos, ven su lado humano, y a los demás como animales. Aquí, en el caso que cuentan los maipure-arawak, sin embargo se trata de propias personas humanas con imagen animal, un doble animal con el que nunca pueden encontrarse porque son familiares.

produjera, sería un encuentro en términos de predación, como lo son los encuentros entre gente y animales cuando se va de caza. La persona pues, cuyo mayor miedo según demuestran tantas etnografías amazónicas es caer sin saber o sin querer en el canibalismo (Viveiros de Castro, 1996), corre el peligro de matar a un animal que puede ser un familiar, un compañero. No lo ve, pero lo tiene. Pero uno nunca se encontrará con el animal cuya imagen lleva desde que nació, según dicen. Una posible predación inconsciente, involuntaria queda así abortada, acorralada. Sin embargo, ¿cómo sería el otro punto de vista? No solo el miedo a matar y comerse a un hermano, a un familiar, están en la base de este precepto ideal de la persona completa, un precepto o una receta que la teoría cumple: uno no tiene encuentros en persona con el animal (la especie animal) a quien pertenece su apariencia. Hay otra razón también y es la opuesta, la que situaría al animal en el lugar del predador consciente, y no al hombre (predador involuntario, por equivocación). Y es que, tratándose de un familiar, es lógico pensar que la especie animal a la que pertenece esa apariencia, intente recuperarla si es que, claro está, la percibe como propia. Se trata de un compañero, de un familiar, al fin y al cabo. Una apariencia, que se mantiene en otro mundo, invisible, pero que es parte de la propia persona, completándola. Los intentos de los máwari de entablar contactos con las personas, de establecer encuentros y luego formar familia, realmente representa el intento del familiar animal, cuyo dueño es el máwari, separado de uno al nacer, de volver con su familia. Es importante aquí señalar que las personas no especialistas no suelen tener más de una experiencia (si es que tienen una) de encuentros con máwari o intentos de secuestros. Y cuando se producen, es debido al deseo del máwari de apropiarse a su vez de esta persona que él también considera que le pertenece, que es propia de él y su familia. Recordemos el caso de Oscar secuestrado por la venada quien le cuidó varios días y le llevaba en un bongo hacia su pueblo en el lado de Colombia, todavía se veían los rastros de sus familiares en la arena. Esta era la familia animal de Oscar, su mamá venada que intentó recuperarlo.

La persona tiene otra apariencia pues, como una sombra, como un animal, según la describen mis anfitriones³²⁷. Esta apariencia animal es la que se desprende del cuerpo, una vez que se produzca la muerte, y es frecuente que vuelva, con cuerpo de algún animal, a la casa

³²⁷ Recordemos aquí el capítulo primero y la escena en la que Kuwai oye a los muchachos jugar con un cigarrón al que llaman Kuwai, pero que él, al oírles, les dice que el verdadero Kuwai es él. En todas las versiones el verdadero Kuwai les oye y baja/va a su encuentro para revelar que el propio Kuwai es él mismo. “Yo soy el propio Kuwai a quien ustedes quieren ver” (G. Nãñez: 43). “Soy peligroso, les dijo. No pueden comer nada. Van a escuchar cómo hablo con todo mi cuerpo, les dijo” (Hill:118, la traducción es mía). Pero para poder escuchar su música, deben permanecer encerrados y ayunar. Les dijo que soltaran el cigarrón y se marchó; de su cuerpo salía toda clase de espíritus que serían las sombras de la gente: tigre, lapa, paují, estrella etc. (G. Nãñez: 43).

del finado, cerca de su entorno familiar y doméstico³²⁸. Hablaré más de ello al final de este capítulo, cuando llegue la muerte. Pero el hecho que la persona tenga una apariencia animal, me evoca el episodio del mito que narra la búsqueda de la verdadera cara de las personas. Su cocción dentro de la olla de la noche hizo emerger la verdadera fisionomía, la humana, mientras que la cara animal se escondió, permaneció oculta, invisible. Pero no desapareció. Este episodio mitológico ¿no describe precisamente el momento de *parálisis* de la transformación? El instante en el que por fin quedan fijadas las verdaderas fisionomías de esos seres ambiguos, el momento en el que se establecen como *propia gente*. La ambigüedad queda eliminada, la incertidumbre desaparece, la gente nace del agujero de Naciente, mostrando su cara al mundo y a la luz del día. Allí, en Naciente aparece la cara verdadera, la propia. En el agujero de Poniente, en cambio, está la apariencia animal, el doble, el reflejo³²⁹. Mantener estas dos caras separadas, invisibles una para la otra, esta es la verdadera producción de la persona propia.

Esta idea de la persona de dos caras, una eclipsándose tras la cocción en la olla hirviendo, la otra emergiendo en Naciente, nos ha ido acompañando durante todo este trabajo. La persona completa, formada por dos caras, una humana y otra animal, aproxima los maipure-arawak a esta idea del dividuo formado por dos aspectos opuestos, uno de ellos eclipsado por el otro, como señala Vilaça (2016:14). El término *dividualismo* fue introducido por McKim Marriott (Marriot, 1976) en relación al contexto de Asia del Sur pero fue difundido más ampliamente a través de su uso en la etnología de Melanesia y el trabajo de Strathern³³⁰ sobre género en Melanesia (Vilaça, 2016:14) y Vilaça quien a su vez lo aplica a los Wari poniendo el foco en los polos humano y no humano, o animal, porque, reconoce, esta oposición es la más significativa en un contexto en el cual la humanidad es la posición que está en juego (Ibid.). Viveiros de

³²⁸ Con esto los maipure-arawak se añaden a más pueblos amerindios que distinguen dos almas, una humana y otra animal. Pedro Pitarch señala que existe una distinción elemental de las almas mesoamericanas: una clase con la figura del cuerpo, y otra con forma no humana, generalmente de algún animal, (Pitarch: 2011).

³²⁹ Recordemos aquel momento en el que el profeta Venancio subía al cielo para encontrarse con Jesucristo. Había dos fotos, dos imágenes suyas, una a la izquierda y otra a la derecha. La cara de la izquierda era la de Poniente, la de derecha la de Naciente. Y ésta era la cara verdadera de Jesucristo, la propia. La otra era su reflejo, su doble, y estaba ubicada del lado donde se pone el sol. Imposible no recordar la doble cara de Jesús, pintada en la iglesia de Mavacal. Si uno se pone de frente, a la izquierda encontrará la mitad criolla de Jesús, con su barba y tez blanca. A su derecha, en cambio, está la cara de Jesús indígena, morena y de ojo almendrado. La ubicación de la iglesia hace que sea precisamente hacia la izquierda donde se pone el sol, y a la derecha desde donde sale. Del lado de Poniente está el monte, en Naciente, el río.

³³⁰ "The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia", Strathern, 1988

Castro ofrece la siguiente imagen ilustrativa de las dos caras o mitades, como las llama él, de la persona, la animal y la humana.

It is as if –the image was contrived by myself- the different species of being that inhabit the perspectivist world were split into front and back halves or sides. Each type of being can only see its front half –and it always look human (we ourselves look human to us). This front half is the soul. Each type of being, on the other hand, can only see the back half or far side of those species to which it does not belong- this back half is the body, and it looks like an animal. (...) This would mean that the body of each species is invisible to that species, just as its soul is invisible to other species. (2016:271-271)

Cada ser se ve a sí mismo y a sus congéneres, a sus *proprios*, como humano pero percibe a los demás seres (a los que no pertenece) como animales. Según la imagen inventada por Viveiros, la parte humana del ser es su alma y permanece invisible a las otras especies, mientras que la parte animal es el cuerpo, y éste permanece invisible para la misma especie (algo que se acercaría al concepto de apariencia animal según los maipure-arawak) pero sí visible para las otras. Pero, parece que esta imagen no deja lugar a la incertidumbre ni a la equivocación, tan fundamentales en las relaciones entre los habitantes de los múltiples mundos amazónicos. Y es que en un encuentro entre un máwari y una persona propia, ninguno ve al otro como animal. La *mitad* animal del máwari, pues, permanece o bien invisible o bien disfrazada tras una apariencia corporal *como* de propia gente, como alguien cercano, perteneciente al grupo familiar o social conocido. Dicho de otra forma, si el máwari se percibe a sí mismo como humano (ya que todos lo hacen) y es percibido por la propia gente también como humano, en ciertas circunstancias, entonces el cuerpo animal (según Viveiros) queda temporalmente disfrazado, vestido de apariencia humana. Esta invisibilidad del cuerpo (animal) para los *proprios* me resulta interesante porque creo que es exactamente la opuesta a lo que sucede con los máwari. Si pensamos en ellos como en representantes de otra *especie*, o sea como miembros no pertenecientes al grupo de la propia gente (que no lo son), entonces sus cuerpos serían percibidos como animales por la propia gente, mientras que sus almas permanecerían invisibles para la gente propia. Pero los múltiples ejemplos nos muestran que no es así. El máwari, cuando establece contacto con la persona, adopta un cuerpo humano, o sea, se hace visible con su cuerpo humano (a falta de ombligo) ante los ojos de la persona propiamente dicha. La persona pues no percibe su cuerpo animal, éste permanece en la invisibilidad, igual que lo hace el cuerpo animal de uno mismo y de sus congéneres de quienes, señala Viveiros, percibimos solo el lado humano. Pero hay otras ocasiones en las que el cuerpo del máwari (sea animal o humano) permanece invisible, pero sí presente y sensible. Uno lo oye, lo siente con su propio cuerpo, pero no logra verlo ni tocarlo.

El espíritu extraviado

Don Rafael Dupa se refería con la palabra espíritu a esta apariencia animal que cada uno desconoce de sí mismo, pero espíritu es también la palabra con la que se describe otra parte de la persona, una parte que le pertenece y que fácilmente puede extraviarse. A diferencia de la apariencia animal, una sombra o imagen animal, que debe permanecer oculta y desconocida para uno mismo por vincular a la persona con el mundo no humano, el espíritu debería permanecer inseparable de la persona completa arawak. Mis compañeros hablan del espíritu únicamente en relación a secuestros por parte del máwari, o describiendo prácticas de curación cuando el espíritu es buscado y su vuelta es solicitada por parte del chamán. Es decir, se habla del espíritu de la persona precisamente para referirse a las situaciones cuando se está desprovisto de él. Una descripción en negativo, ya que es a través de las huellas que deja en el cuerpo la ausencia del espíritu, cuando se puede adivinar su extravío, y por tanto su existencia en el resto del tiempo. En estado normal de salud y en posesión de la vida, la persona no debería darse cuenta de la presencia de su espíritu. Es más, uno mismo ni siquiera se da cuenta que su espíritu ha abandonado su cuerpo. Los que se percatan siempre son los otros, quienes le rodean y que mantienen su posición dentro del grupo humano por medio de sus miradas, intercambio de yucuta y comida, confirmando su humanidad; un tercer lado³³¹ que en el contexto amazónico es literalmente cuestión de vida. La posesión del espíritu indica pues posición dentro de un colectivo humano y no de otro³³².

¿En qué se manifiesta la ausencia del espíritu de uno? ¿Cómo se percata la gente que le rodea a uno del extravío o del secuestro de su espíritu por parte de otra gente? Las huellas, de la ausencia como he dicho se notan en el cuerpo. Algunas veces a nivel sintomático se trata de fiebres, dolores, diarreas, llantos continuos. La típica reacción del cuerpo enfermo por estos lares. En otras ocasiones, sin embargo, es el comportamiento de la persona el que cambia. Uno se vuelve pensativo, triste, pierde apetito, no conversa con la gente. Desde las primeras páginas comentaba la importancia que le dan mis compañeros a este tipo de estados poco

³³¹ El concepto de “tercer lado” de William Ury como la comunidad que sirve de contenedor de los conflictos, es pensado por Madrid Liras (2014) como una parte activa en la resolución misma del conflicto. En el contexto amazónico, es precisamente cuando falta ese tercer lado –las perspectivas de los congéneres que hacen que la identidad de uno mismo se contenga dentro de ellas, que les pertenezca– cuando se producen estos encuentros inter-ontológicos, siempre entre dos, lejos de los terceros. Solo la posterior intervención del tercer lado respectivo, hará que se recupere la mirada propia, el saber de sí como parte de un colectivo humano y no de otro. Esta es, de hecho, la idea de la mirada del congénere que confirma la identidad de uno mismo (Crocker, Taylor etc.)

³³² Pero, ¿significa entonces esto que es el espíritu quien posiciona a la persona dentro de un grupo humano y no de otro?

sociales. Corresponden a los días posteriores a un encuentro con el máwari, a una visita a Temendagüí, a un sueño erótico. Y es que, el secuestro del espíritu es precisamente esto: robar la actitud de la persona, paralizar su trato social con personas como ella misma, ir aislándola de su entorno. El espíritu –mejor dicho su secuestro, su ausencia– se manifiesta en ese estado pensativo. Cuando alguno de mis anfitriones afirma de otro que está pensando, lo que hace es subrayar un estado cuanto menos enfermizo. Estar pensativo pues se vive como un sufrimiento, provocando desgana en el trato social, falta de apetito. Uno se siente y piensa. Piensa en su amante, piensa en un sueño, en un viaje³³³. Se ausenta pues, está como ido, no participa de la vida colectiva. El espíritu, o su ausencia, según mis anfitriones se manifiesta en el hecho de estar pensativo, en estar pensando. Pensar pues, para ellos, se acerca más a un sentimiento, a un estado afectivo. Estar pensativo significa estar triste, estar solo, estar callado. No tener trato social. Es de notar que uno nunca reconoce en sí mismo ese estado, nunca se puede escuchar a alguien decir “estoy pensativo, estoy pensando”, siempre el que piensa es otro, un familiar, un vecino, uno de nosotros. Y es que si pensar equivale, podría decirlo, a tener el espíritu ausente, ¿entonces cómo puede uno darse cuenta de su propia ausencia? Porque el pensamiento, o sea, la intencionalidad de uno, en fin, lo que lo convierte en persona y en sujeto pensante, siempre está presente. Lo que cambia es, digamos, la posición, el lugar desde el que piensa. El secuestro del espíritu de la persona no significa que uno deje de saber de sí, sino que su cualidad de sujeto, su intención, se va rodeando de otras intencionalidades. De otras miradas. El cuerpo se queda como ido, vacío diríamos de mirada. El espíritu, por tanto, se asemejaría a la propia mirada. Disponer de la capacidad de mirarse a sí mismo como parte del propio grupo colectivo, este es el indicador de la presencia del espíritu. Su secuestro, por tanto, provoca aislamiento social, ya que uno va siendo ya más de otros. Los principales causantes de estos estados de robo del espíritu que derivan en profundo pensamiento y tristeza, son los máwari, ya no hace falta repetirlo. Quedarse encantado o tener el espíritu robado, secuestrado, son estados prácticamente similares.

No te hace nada el máwari, nada más te lleva a pasear por ahí, la gente va pa'llá y se queda encantada, te sale una muchacha bonita y te lleva p'al pueblo de ella, tú no temes. Por eso que muchos vienen encantados y no se quedan bien, tienen que brujearlos para que se les pase eso, tú

³³³ La relación entre pensamiento como una afección y rapto la encontramos entre los shawi, según señala González Saavedra hablando del “pensamiento extraño” o cambio de pensamiento que deriva en un ser no humano. Ese cambio de pensamiento, del que me ocuparé en detalle más adelante, es llamado por la autora también canibalismo epistémico o epistemológico, canibalismo de perspectivas. Y es que entre mis compañeros se trata de algo parecido: el hecho de estar pensativo es un estado de padecimiento de la persona, provocado por el secuestro del espíritu y de la propia mirada. Es entonces, como ya mencioné, en el espíritu donde se ubica la capacidad de emitir una perspectiva, una mirada.

quedas pensativo, tú ves las diversiones por allí, tú no estás bien, ya con eso te puedes morir de tanto pensar... (Rafael Dupa, comunicación personal, 2009, Santa María de Mavacal)

En el capítulo dedicado a la gente como nosotros me ocupé en detalle precisamente de este tipo de estados alterados en los que el espíritu y la mirada propia eran raptados por el otro. Otro, sin embargo, que es humano como uno mismo. Llegaba a la conclusión además, que el concepto “gente como nosotros” es una categoría, un título diríase que se adjudican mutuamente los representantes de ambos colectivos humanos: el de la propia gente y el de la gente como nosotros. ¿Qué es lo que cambia entonces con el secuestro del pensamiento? Pues precisamente la conciencia de formar parte de este grupo y no de otros. Aunque, como vimos y veremos otra vez en las conclusiones, uno realmente nunca cambia de posición, ya que siempre se sitúa entre suyos, entre propios. Lo que cambia es la conciencia de los terceros, de estos sujetos que le miran y reflejan sus miradas en él y que le otorgan por tanto el estatus de “propio” o de su semejante, que no igual, el “como nosotros”.

Ahora bien, los peligros de ese estado enfermo de pensar, que se acerca a un estado de congoja, de dolencia espiritual, son graves. Puede acabar uno muriéndose de tanto pensar. La conexión entre el pensamiento y la muerte, de todas formas, está presente también en otras situaciones vitales (o mortales). Cuando muere una persona cercana, una madre o hermana, uno la piensa mucho. Pensar, en este contexto, significa sentir la ausencia en el cuerpo propio, extrañar al finado hasta el punto de enfermar. Los niños no paran de llorar, los mayores dejan de comer o comen en demasía (ya que es el espíritu del muerto el que come por ellos), el cuerpo entero siente dolor, parálisis a veces. En estos casos, hay que subrayar, hay dos espíritus involucrados: por un lado, el de la persona que extraña al familiar muerto, y por otro lado, el espíritu del propio muerto. Pero al final se trata también en este caso de un secuestro del espíritu de la persona que sigue viva: no deja de pensar en su mamá, suelen decir. La mamá por tanto, la mamá que ya no está viva, ha secuestrado el espíritu de su niño y quiere llevárselo (una actitud análoga a la de la mamá venado que quiere recuperar a su hijo humano). A veces lo consiguen, hay que decirlo. Me ocuparé de los espíritus de los muertos al final de este capítulo cuando hable de la muerte. También de otra parte que se desprende, a veces, de la persona que muere y que se queda vagando en la tierra: su sombra.

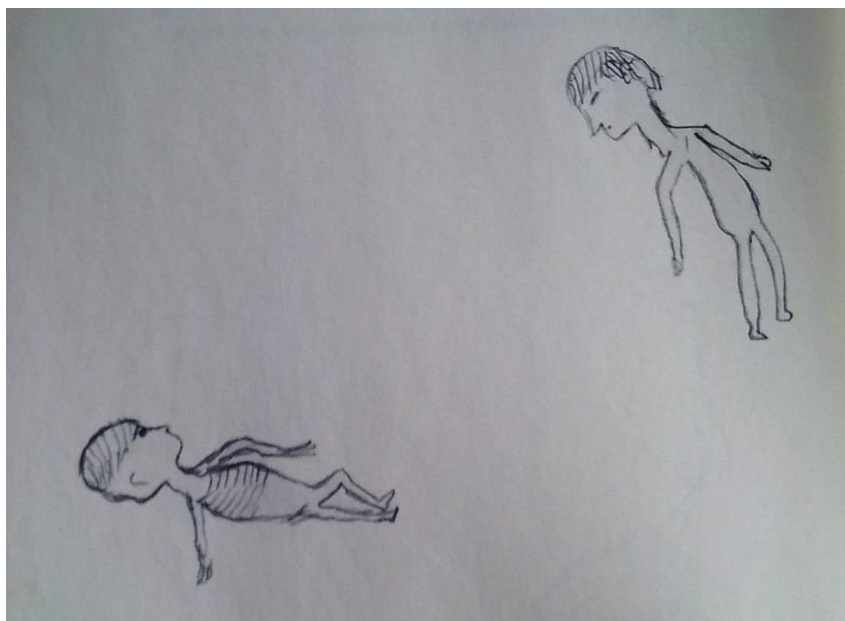


Figura 38. “La sombra del difunto se va”, dibujo yanomami (Alès, 1999)

Lo que me interesa subrayar es que tanto pensar puede hacer que el máwari o el espíritu del muerto aparezcan, que se presenten, que cobren cuerpo. Que se planten al lado de tu chinchorro y tiren de él para despertarte. La ausencia del propio espíritu, o tener el pensamiento robado, puede derivar, y de hecho así sucede en muchos de los casos, en el advenimiento del ser que en primer lugar provocó esta ausencia. El pensamiento por tanto se personifica, cobra cuerpo. Entraríamos, por tanto, en una segunda fase del secuestro de la persona: la corporal. Ahora es la cercanía del otro cuerpo la que hace peligrar la salud del cuerpo de uno, de ese cuerpo solitario, triste y pensativo, del cuerpo sin espíritu y sin mirada. De hecho, en el capítulo sobre los máwari, hice referencia a estos consejos que suelen dar los mayores a los adolescentes: no pienses en tu novio porque acaba apareciendo³³⁴. Uno cree que es él mismo, pero no, es el máwari. Es una apariencia de él. Un impostor.

Durante el secuestro del espíritu, éste se encuentra en otro mundo, entre la gente que lo ha secuestrado: espíritus de los muertos o dueños de los animales. Ya hablé de los espíritus que se extravían en el mundo subacuático y que solo pueden volver si un chamán experimentado logra encontrarlos, a gritos, y persuadirlos de que vuelvan. Aparte de hacerse patentes en su ausencia, también se notan cuando vuelven a incorporarse en el cuerpo de uno, rescatados de su prisión. Quiero traer aquí el final de un relato de secuestro de una persona por báquiro, por su importancia para hacernos entender mejor en qué se manifiesta, ahora sí, la presencia de un espíritu. El caso narra el rapto de un joven cazador por parte de

³³⁴ La materialización del pensamiento, un fenómeno tan de la “solarística” descrita y analizada por Stanislaw Lem en *Solaris* (2011)

una mujer báquiro, cuyo marido fue cazado en primer lugar por el muchacho. La joven se le apareció como una mujer y le dijo que ahora era él quien tenía que ser su marido. El joven vivió más de un año en medio de los báquiros y su propio cuerpo empezó a transformarse. Un día sus hermanos lograron recuperar su cuerpo, y el chamán se encargó de devolverle el espíritu.

Duri: Le costó dice un mes brujeándolo, un mes, que según que ya el espíritu no lo tiene, ya lo tienen según allá en el cerro, ya lo tienen allá trancado (...) Según que el espíritu de la persona lo tenían así como trancado según, así como preso,

Julián: claro porque estaba ya con ellos mejor dicho,

Duri: bueno así dice lo tenían el espíritu pero lo tenían trancado según allá en el cerro, él anda será pero por eso será que ya no oía, no escuchaba, ya el espíritu no lo tiene, bueno eso trabajoso para sacarle el espíritu esos dos chamanes, pero como ellos sabían bastante les costó pero se lo sacaron, se lo sacaron por medio de brujerías se lo sacaron pues, así como devolver digamos que tú no tienes ya un sentido, ellos lo vuelven a sacar y te ponen, te lo van a entregar otra vez, y allí tú vuelves a tenerlo otra vez, vuelves a ser gente, vuelves a sentir, vuelves a ver el día, tú puedes escuchar, todo, bueno así dice que le trajeron el espíritu de él, listo, allí sí, como tres meses que no hablaba, después de tres meses allí sí se volvió otra vez a hablar así idioma, pero lento, poquito a poco hasta que volvió a recuperas su... y el pelo se le cayeron...

Este caso es interesante porque narra el rescate dificultoso que realizaron dos chamanes para recuperar al joven cazador, secuestrado en cuerpo y espíritu por la mujer báquiro. Una vez recuperado su cuerpo, que mostraba todos los signos de ir transformándose en cuerpo de báquiro (estaba cubierto ya de pelo, iba andando a cuatro patas y tenía las piernas de atrás como las patas del báquiro etc.) los brujos se dedicaron a sacar (recordemos la importancia de este verbo con el que se indica también el conseguir a una amante del río) al espíritu. Es de subrayar también la recuperación del idioma. Y es que el idioma forma parte de la transformación del cuerpo, indica un comportamiento diferente del propio cuerpo (ver Vilaça). Se entiende que mientras estaba entre los báquiros, el joven aprendió a hablar su idioma, señal inequívoca de la transformación que había comenzado su cuerpo. Ahora, una vez rescatado por sus hermanos, tiene que deshacer el camino y volver a su propio cuerpo, a su propio idioma, volver con su propia familia. Dejar de ser propio de los báquiros.

Este relato de Duri ofrece datos importantes acerca de qué es el espíritu. Lo compara con los sentidos: perder el espíritu es como perder un sentido³³⁵. Pero en cuanto lo recibes de

³³⁵ Se me viene a la mente una vez más la pérdida de la visión de Kuwai, que precedía su muerte en la hoguera. Esta ceguera provocada le privó de uno de los sentidos más importantes no solo para los chamanes sino para todas las personas: saber mirar.

vuelta, vuelves a ser gente. Mientras no lo tienes, no eres gente, se entiende. No tener los sentidos, pues, significa no ser gente, al menos no propia. No saber ver la luz del día, no saber escuchar. No sentir. No experimentar lo sensible que te rodea, o volviendo a la propiocepción, quedarte mudo y ciego.

Se plantea una oposición curiosa entre sentir y pensar. Mientras el espíritu está ausente, secuestrado y trancado en otro mundo, uno no siente, no ve la luz del día, no escucha, no habla. Pero sí piensa. Estar pensativo pues, es el estado que reemplaza la capacidad de sentir. Al perder la capacidad de percibir sensiblemente el mundo, percibir el mundo sensible, uno se sienta a pensar. No sabe mirar, no escucha, no habla. Este es el verdadero significado de pensar para mis anfitriones. Estar privado de sentidos, no poder percibir el mundo sensible. Tener el espíritu trancado, de este modo, cobra un nuevo significado: trancados están los sentidos y trancada la capacidad de percibir al mundo circundante con sus seres invisibles (que no incorpóreos). Y es que, sabemos bien, el mundo no se construye solamente con lo visible, también está poblado por cuerpos invisibles (ya vimos que lo de la invisibilidad es un estado temporal, referencial, que depende del punto de vista). Pero estar privado de los propios sentidos condena la posibilidad de que lo invisible (por seguir con el sentido de la visión, la capacidad de emitir una mirada) se vuelva visible. O lo que es lo mismo, condena a los demás seres a mantenerse dentro de la misma posición, estado y referencia. Lo invisible permanecerá pues invisible, ya que queda secuestrada la posibilidad de que salga de su estado atemporal. Lo temporal así se torna eterno. En un mundo donde la transformación lo es todo, esta especie de parálisis de los sentidos condena a la inacción e inmovilidad a los demás seres que normalmente establecen contactos sociales con la propia gente. Estar privado de espíritu, deriva pues, en un mundo sin cambio, sin transformación (siempre, claro está, desde el punto de vista de la propia gente; porque si pensásemos desde la postura máwari –algo tan imposible como ridículo– podríamos imaginar que ellos, mientras tanto, disfrutaban de la presencia de ese mismo espíritu dentro de su colectivo humano).

Entonces, en qué forma se relacionan –si es que lo hacen– estas dos formas de inmovilidad, dos formas de vencer la transformación, fijándola en un único punto estable³³⁶. En un caso, vimos, el extravío del espíritu deviene en un secuestro de los sentidos y en el sumergimiento del sujeto en un estado de ceguera, estado pensativo en el que ya no siente, no percibe el mundo alrededor, no se comunica con él, y por tanto fija al resto de los seres también en un estado estable, negando la posibilidad de que se transformen de visibles a invisibles y

³³⁶ De este deseo de estabilidad metafísica habla Vilaça refiriéndose a los Wari y su entusiasmo por hacerse evangélicos: la religión católica les ofrecía la tranquilidad de establecerse dentro de su humanidad y encima de ser los dueños de todos los animales, ya no tendrían que temer canibalismo

viceversa, de que salgan de su temporal invisibilidad y entablen conversación. En el otro caso, mitológico, el devenir constante de una transformación en otra parece que se detiene cuando la verdadera fisionomía de la gente es encontrada: las personas obtienen su propia cara, se tornan visibles. Hay que subrayar una vez más que el trayecto que realizan es desde Poniente hasta Naciente, el mismo que el sol: se sumergen en la noche y nacen al día. Su viaje a través de la noche da como resultado la cara humana. Dejemos esta reflexión por el momento aquí pero volveremos a ella más tarde al hablar de la importancia de calentar la comida.

El secuestro de la mirada

La depredación hacia el espíritu implica la pérdida de los sentidos, de la mirada, del saber de sí y del posicionamiento en el mundo. Si el chamán no logra rescatar el espíritu extraviado o trancado, inevitablemente la persona llega a la muerte. Pero me gustaría ahora hablar de otro tipo de secuestro –también de la mirada propia y de la capacidad de emitirla– y que también forma parte de la predación, en este caso social. Se trata de las trampas afectivas, las pusanas, que pretenden moldear los sentimientos de la persona. Ya me referí a las pusanas y su uso en el moldeamiento del carácter amable del niño pequeño, en la fabricación de su cuerpo con comportamiento y características físicas determinadas. Recordemos asimismo los celos de la novia celeste de Loquiño, Ninse María, provocados por creer que su prometido usaba pusanas para atraer a sus cinco novias terrestres. Junto con la comida las pusanas son una de las formas principales para construir cuerpos y caracteres humanos, posicionados en su entorno de congéneres, producidos por ellos. Hablar de pusanas podría convertirse en una tarea un tanto embrollada, ya que existe una enorme diversidad de ellas que son utilizadas con distinta finalidad y en numerosas circunstancias.

La palabra pusana se usa en múltiples contextos sociales en relación a animales, a bebés recién nacidos o a amantes despechados. Resulta más bien difícil encontrar un denominador común, pero probablemente sea el de la idea de transformación: todas las pusanas sirven para transformar. El perro de la casa se vuelve cazador, el bebé se convierte en persona agradable y simpática, el impasible se transforma en amante ardoroso. Las pusanas, pues, sirven para modelar las actitudes de personas y animales y ajustarlas a las necesidades de la sociedad o a las de una persona concreta. Ahora bien. Convertir al bebé en persona propia, agradable y sociable no es una tarea fácil. Las pusanas son usadas para ayudar en ese proceso de transformación del recién nacido en persona humana, y sociable. Nada más nacer, se le soplan pusanas al ombligo, igualito, recordemos, que se hizo con los primeros seres sacados por los pelos del ombligo de la piedra Hipana. Las hierbas que se utilizan pues están en estrecha relación con sus animales, de hecho se dice siempre que cada animal tiene su palo, su mata. Es

esta relación de dependencia entre animal y planta lo que hace posible que funcione la pusana.

El palo de grulla se usa contra enemigos, para que la gente trate a la persona bien, sin enfadarse con ella. Igualito que la hierba de corocoro, que sirve para que nadie le eche daño a uno, para que nadie le mate; porque el corocoro es un pájaro al que matan solo de vez en cuando, es un pajarito que no le apetece a nadie, nadie lo mata pues.

Cuando nace el niño, chiquitito, lo bañan, le echan la pusana al ombligo, es muy delicado, todo el mundo lo llama la atención, entonces la envidia es muy grande, nadie le hace un cariño, nadie lo abraza, hasta lo pueden matar por envidia... la mamá y el papá lo ayunan, no comen pescado, ají, no comen atún, no comen sal, no comen caliente, porque si lo dañan es peor todavía, si dañan al remedio, eso es peligroso, y entonces para que sale bien uno lo ayuna... Asimismo para pescar, le echan en el ombligo, nunca llega *limpio* a casa (Rafael Dupa, comunicación personal).

Bien, ahora me interesa señalar otro uso de las pusanas, también para moldear sentimientos pero en personas mayores. Concretamente en la vida amorosa. En este contexto, hombres y mujeres buscan satisfacer sus caprichos a través de toda una serie de filtros sentimentales, que gozan de gran popularidad no solo entre los indígenas amazónicos, sino también en el mundo criollo. Philippe Descola (Descola 2005) señala que la palabra pusanga³³⁷, de origen quechua, designa los ingredientes clásicos de la vida amorosa en buena parte del Alto Amazonas. Para los que se encuentran lejos de la selva amazónica, internet ofrece un amplio número de páginas y blogs dedicados a prestar ayuda, por medio de las pusanas más tradicionales, a todo tipo de urgencias afectivas ocurridas en las grandes urbes³³⁸. En el Amazonas venezolano las pusanas han llegado a formar parte de la cultura popular e incluso existe una canción de la pusana, todo un hit del raspacanilla³³⁹. Entre mis anfitriones de Santa María de Mavacal la pusana a menudo es motivo de risas y comentarios sugerentes y jocosos. A continuación vienen unas historias que me fueron contadas y que creo que arrojan algo de claridad acerca de qué son las pusanas.

³³⁷ En el Amazonas venezolano se utiliza la palabra pusana, y no pusanga, que parece que es el término habitual en Perú.

³³⁸ La página www.pusanga.com promete poner fin a los fracasos y engaños en el amor por medio de unos cuarenta tipos de elixires y hechizos provenientes de la selva amazónica. Es tan solo una de las numerosas páginas y blogs que ofrecen aplacar los tormentos de amor a través del uso de pusanas.

³³⁹ El raspacanilla es un ritmo de música tropical típico de Venezuela y que se baila en pareja, moviendo rápidamente las piernas y rozando el varón con la hebilla de su cinturón la cintura femenina; de ahí su otro nombre, pulehebilla. El principal instrumento musical es el teclado, y el ritmo es muyailable. La letra de la canción de la pusana dice, más o menos: "La pusana, la pusanita, tiene loca a la viejita. La pusana, la pusanita, agarra a la muchacha más bonita".

Renco, un hombre kurripako de unos cuarenta años, llevaba toda su vida solo, sin jeva (novia) ni esposa. La mordedura de una serpiente en su adolescencia le había secado la pierna derecha y mientras el resto de su cuerpo creció sano y fuerte, la extremidad menguaba cada vez más hasta quedarse reducida a un palo cubierto de piel marchita, oscura, encogida. Ese andar difícil había dejado su impronta no solo en su apodo, sino en su carácter y desde luego no le ayudaba en los intentos, cada vez más desesperados, de conseguirse con una pareja. Rechazado varias veces por una hermosa muchacha a quien intentaba enamorar, Renco decidió finalmente acudir a la pusana. De un día para otro, ante la sorpresa de todo el vecindario de Quebrada Seca en Puerto Ayacucho, la joven que hasta el día anterior despreciaba a Renco llamándole “indio feo”, ahora se había instalado en su casa para mojarle yucuta³⁴⁰ y cocinarle succulentos sancochos. Victorioso y ebrio de amor y cervezas, Renco me confesaba el secreto: “yo la agarré pa mí con remedio, la agarré con pusana”.

La historia de Darío Mirabal, un hombre kurripako nacido en la comunidad de Guarinuma, se ha convertido casi en obligatoria a la hora de hablar de pusanas. Se licenció en Caracas y fue allí donde conoció a la que iba a ser su futura esposa. Mujer blanca natural de la capital, ella no prestaba ninguna atención a Darío, y si a veces le dirigía la palabra, era con una actitud poco seria y algo condescendiente, ya que él era “uno de esos indios”. Pero Darío encargó una pusana, el ojo de tonina³⁴¹, remedio rápido y eficaz, como pudo demostrarse en breve: ahora están casados y tienen dos hijas.

¿Qué cuentan esas dos historias de pusanas? Parece que se trata de relaciones socialmente consideradas imposibles: un hombre feo y entrado en años casado con una muchacha joven y hermosa; un indio de la selva que forma familia con una mujer blanca de la ciudad. Casos sorprendentes e inesperados que solo pueden ser explicados con la intervención de fuerzas exteriores como lo son las pusanas. Justificación social. Credibilidad.

Pero estos casos no deben hacernos pensar que las pusanas están siempre dirigidas a vencer las convenciones sociales. Por el contrario, lo más frecuente es que sean usadas para facilitar el vínculo entre personas de la misma pertenencia social y cultural. En todo caso, se trata de una manera diferente de vencer la resistencia del otro.

Mi amigo César, de madre kurripaka y padre warekena, llevaba un tiempo enamorado de Chena, una joven kurripaka de la comunidad vecina. Se jugaban los últimos partidos de la Copa de Fútbol del municipio Atabapo y César era el defensa central del equipo “Real Caname”, que a punto estaba de hacerse con el trofeo y con la admiración de todos. De todos menos de

³⁴⁰ La elaboración de la yucuta es tarea exclusivamente femenina. La frase mojar yucuta a menudo es usada con connotaciones sexuales.

³⁴¹ Tonina, o *Inia geoffrensis humboldtiana*, es el delfín rosado del Orinoco

Chena. La joven permanecía indiferente ante las habilidades felinas que César demostraba en la cancha; no se inmutaba con sus exhibiciones de bailarín virtuoso de raspacanilla por las noches en la casa de la fiesta; y las veces que él le explicaba que el número cinco del dorso de su camiseta lo llevaba otro gran defensa de nombre Puyol, ella le respondía con un denso silencio. Impotente ante tanta insensibilidad, César languidecía en su chinchorro, triste y acongojado. Finalmente recurrió a la ayuda de su tío abuelo quien le preparó una pusana para enamorar a la muchacha por unos pocos meses. Los suficientes para que los dos disfrutaran de su amor.

A Álvaro le echaron pusana, una muchacha le echó pusana de piapoco, de ese piapoco que canta por la tarde. No comía ese señor de tanto pensar en la muchacha: cada vez que cantaba el piapoco —y ese canta toda la tarde—, Álvaro se ponía a pensar en ella. Te hace recordar a la persona el canto del piapoco, te pone triste y lloras, si es hombre te hace pensar en la muchacha, si es muchacha te hace pensar en el hombre. Y la hierba del piapoco es así como la lengua del piapoco, tú ves le lengua del piapoco y ves la hierba y es igualito. (Rafael Dupa, comunicación personal, 2009, Santa María de Mavacal).

Es más bien imposible conseguir testimonios de gente que ha sido agarrada con pusana: las historias de pusana son contadas siempre por terceros, siempre como conjeturas, o como mucho por la persona que la ha echado³⁴². Esto es significativo porque demuestra el carácter encubierto de la relación basada en la pusana. La persona quien ha sido agarrada con pusana no debe conocer la verdad: si eso sucediera, la pusana se dañaría y dejaría de hacer efecto. Se trata, pues, de un engaño, justificado siempre por el hiriente desprecio o simple indiferencia hacia los sentimientos del que está enamorado. La pusana convierte el rechazo en amor, despertando en la “víctima” un deseo irresistible de estar con la persona que hasta el momento había estado repudiando. La resistencia está vencida, la indiferencia se ha

³⁴² ¿Pasa lo mismo con los máwari? ¿Quién cuenta sus historias, las historias de amor entre máwaris y gentes? Las historias que han culminado con éxito amoroso, según vimos, no se pueden contar en primera persona. Pero las otras sí, las de encuentros furtivos en el monte, esas sí que las cuentan las propias personas que participaron. No así con las pusanas. Y esta es la diferencia principal, una diferencia importante, que sitúa al interlocutor del máwari siempre en posición de sujeto, a diferencia de aquel que ha sido pusaneado. Por otra parte, podría argumentarse, que las historias de encuentros con máwari siempre se cuentan a posteriori, no mientras duran (y claro, mientras duran es que uno está en la soledad del monte con el máwari, o porque está físicamente secuestrado por ellos, viviendo con la manada del báquiro o casado con un danto); o sea, que se cuentan cuando ha pasado el efecto del hechizo, cuando ha remitido el encantamiento. Aunque, por otra parte, tenemos el ejemplo de contar los sueños, de forma consciente, voluntaria, a plena luz del día, sabiendo lo que cuentas. O sea, sí hay diferencia entre el pusaneado y el encantado: precisamente la preservación de la propia mirada, del sujeto.

transformado en pasión. El “pusaneado” se convierte en un amante fiel e impulsivo, se siente enamorado y actúa como tal. Una dulce venganza por la antigua impasividad. Rapto amoroso. La pusana del mono machín hace que cuando llega la persona, la muchacha agarrada no sabe cómo quedarse, se mueve, brinca, como el mono, se mueve todo el tiempo así. Así queda la muchacha cuando le echan pa agarrarla con pusana de mono, no se queda quieta, se levanta, se ríe, se raspa, no para quieta, igualito que el mono.

¿Pero cómo es el proceso de agarrar con pusana? Palos del monte, o matas sembradas en el patio de la casa, las pusanas son hierbas de conocimiento más bien restringido. Envueltas en silencio y secreto, esas hierbas normalmente se preparan en forma de infusión, que se unta en la mano igual que un perfume o esencia aromática. Mientras, hay que guardar un estricto ayuno, en el que tan solo la yucuta y el café están permitidos. ¡Y acción! Se busca el contacto físico, un apretón de manos o una palmada en la espalda, siempre con la mano perfumada. Y luego, la espera. En casa, aparentando tranquilidad. La pusana no tarda en surtir efecto y el pusaneado aparece en la puerta, manifestándose afectuoso y amable. Manso, diríase.

La pusana, mejor dicho, porque hay varios, pero este es una hierba, un palo del monte, porque hay también así como sembrado que uno tiene en el patio, una matica pequeñita así como una pajita. Tiene dos, mejor dicho dos clases, con que tú vas a preparar el otro pa ligarlo tú sabes, bueno, y tiene otro que pa echarlo en el ojo pa que uno no se pone loco. Igualito ustedes mujeres lo pueden echar, por ejemplo tú quieres agarrar a un muchacho porque tú lo quieres, tú lo preparas pero ayunado, tú ayunas en la mañana pa agarrarlo esa noche tú sabes, en la mañanita tú lo preparas, tú no comes nada, puedes comer en la tarde después de que tú lo agarras, puedes tomar cafecito, yucutica, más nada, sin comer pescado, nada, tienes que ayunar hasta en la tarde a la hora que tú quieres agarrarlo, entonces en la tarde, ya tú tienes la pusana preparado, aunque no te pare bola pues, tú lo vas a agarrar, hola como estás y tac, tú ya lo tienes en tu mano, en la mano, así como un perfume pues, hola ¿qué ma? que le dices, lo saludas, zas, listo, ahí tú esperas, por lo menos que tú lo agarras a las 6 o a las 7, tú lo esperas que va a comer, después que termina de comer, ya tú calculas, ya él comió, allí tú vas a comer, ya después, después que él comió, tú estás tranquilo, y mira aquí viene, hola, hola, ya está... pero pusana que son bueno, que no engaña, allí mismo, se sienta a conversar contigo... listo, ya se jodió, después que tú lo agarras hay que juntar la otra hierba, una vainita así como... así como... una vainita así chiquitica, una hojita, tú lo haces como un petaquita, porque si tú no lo echas en tu ojo, uno se pone loco, sí, peligroso que sale corriendo, se va pal monte, por eso hay que ayunarlo tú sabes, bien ayunado, ahí se juntan y no te pasa nada. Asimismo los hombres asimismo, por ejemplo tú quieres una muchacha, tú hablas con ella primero, tú hablas con ella, no yo no te quiero, tú eres muy feo, no, maldito, no yo no quiero hablar contigo, está bien pues, allí tú vas a buscar la pusana en el monte pues, si tú no la tienes en la casa, si no a veces como te estoy diciendo la tienes en la casa, esta noche la voy a ver, tú vas a una fiesta, cualquier sitio

donde tú vas caminando por la noche, allí, tú lo guardas atrás, hola mi amor cómo estás, zas, maldito, no te quiero, no quiero hablar contigo, ya está bien pues, ya tú la has agarrado por el hombro, allá ella se jodió, tú estás tranquilo platicando, asimismo como yo te digo hay que esperar que ella come, después de que ella come uno come también pues, y en un rato ella viene aquí en la casa: cómo estás, aquí tranquilo, te estaba buscando, no, no está, ella se va, un ratito otra vez, dígame que venga, yo quiero hablar con él, claro, la pusana ya le entró, jejeje, tú le dices no yo no quiero hablar, tú me tienes arrechera, quería hablar contigo hace rato y me dijiste que no querías hablar conmigo, que yo soy muy feo, negrito así, jeje, tú estás tranquilo, en un rato ella vuelve otra vez, porque ese es un rato María, eso no se anda con güevonadas, en un rato ya viene, yo quiero hablar contigo, la entró pues la pusana, listo, allí tú conviértase con ella, después hablamos, ella está todo el tiempo allí pensando³⁴³.

En primer lugar, este testimonio interesantísimo de don Julián, aparte de describir el proceso de los ayunos necesarios y la llegada inmediata del pusaneado, ofrece una información nueva: se trata de la doble pusana. Una parte de la hierba (que puede ser recogida del monte o sembrada en el patio de casa) se liga, se mezcla, con agua y se prepara en forma de perfume que se unta en la mano. Es con esa mano untada con la que se establece el contacto con el cuerpo del otro, del futuro pusaneado. Pero otra parte de la pusana servirá, una vez acabado el ayuno, para echarla en el propio ojo para evitar, según don Julián, que uno se vuelva loco y se eche a correr por el monte. El llamado peligro de volverse loco si no echas la pusana en el propio ojo, o sea, si no cambias tu perspectiva, me hace pensar que lo que se procura es conseguir que ambos, presa y predador (en este caso sí se puede hablar de presas y predadores, no así en la relación con los máwari), se encuentren otra vez dentro de la misma perspectiva. En caso contrario, si se consigue tan solo cambiar la afectividad del pusaneado pero no la propia, uno está condenado a volverse loco, eso es, a mantenerse estable en su posición, perspectiva y afectividad, sin transformarse. Mantener una relación con alguien que no pertenece a tu perspectiva, que no comparte tu mirada, o dicho de otra forma, que se encuentra posicionado en otro mundo producido por su mirada cambiada, conlleva pues a la locura. Porque, a diferencia de las relaciones inter-ontológicas donde lo deseable es mantenerse cada uno del lado de su propia perspectiva y no mezclarlas, aquí se trata de gente que de por sí posee una misma perspectiva, comparte una misma posición dentro del colectivo propio y humano. Lo que es diferente es la mirada particular, la mirada afectiva que produce atracción o rechazo hacia el otro. No todas las pusanas sin embargo constan de estas dos partes, como dice el propio don Julián, hay distintas clases, algunas precisan tan solo del uso del perfume, otras consisten en un ojo, según hemos visto. Pero lo importante en el uso de

³⁴³ Julián Zandalio, Santa María de Mavacal, mayo de 2008

todas ellas es la transformación que se consigue: de la calidad de la pusana depende si esta transformación en las miradas surtirá efecto prolongado o no.

Sin duda, se trata de una actividad predatoria. El vocabulario con el que se describe el proceso de pusana es el mismo que se usa para contar las hazañas en la caza: agarrar, raptar, siempre verbos del campo semántico de la caza. La persona es agarrada, cual un animal. Se dice que la pusana le entró en el cuerpo, como si de perdigones se tratara, y que se jode, igual que es jodido el animal atrapado en la trampa. Se acerca sola a la casa, buscando compañía, como el animal se acerca tímidamente al cebo antes de caer en la trampa. La preparación ritual del cuerpo del seductor es analógica a la que realiza el cazador antes de adentrarse en el monte. Los dos se someten a estrictas dietas para garantizar el éxito de sus hazañas. Cumplir con las prescripciones rituales de purificación del cuerpo, sometiéndolo a ayuno alimenticio y sexual, tiene como objetivo llegar a sentir en el propio cuerpo la percepción, la emoción de estar fuerte y preparado para lanzarse a la caza. Mediante la pusana el seductor, quien no pudo triunfar por sí mismo, transforma al imposible en su amante, pero a su vez es transformado por la pusana. De seductor sin hazañas se convierte en un triunfante cazador. Los relatos de pusanas no cuentan los fracasos del seductor. Son testimonios del orgullo del cazador. Por eso no hay testimonios del otro. La presa no tiene voz.

Esta imagen de la predación y de la caza no se ve alterada por el hecho de que sea la mujer la que caza. A diferencia de la vida social ordinaria donde el que caza es el varón, en ésta, en la vida amorosa, también la mujer es cazadora. Marisol, de origen yeral, cazó a su actual marido y padre de cuatro de sus hijos mediante una fuerte pusana de amor. Él ya se había fijado en ella. Y en muchas más. Pero Marisol, famosa por sus celos, no quería compartirlo. Apropiación de los sentimientos del otro. El cazador de la presa es, a la vez, su dueño. Siente, por fin, seguridad.

Tender una trampa emocional al otro forzando en él un sentimiento que de otra forma no se hubiera producido, es una forma sutil de ejercer violencia. Siendo una especie de venganza dulce con la que se paga por el desprecio recibido, la relación basada en la pusana maquilla la violencia de la actividad predatoria de la caza convirtiéndola en una relación pacífica, asentada en la mentira y la apariencia. Una predación social invertida. Su opuesto sería la guerra, la expresión máxima y directa de la predación social. Violencia encubierta que se opone a la violencia directa.

Las pusanas son principalmente hierbas y matas del monte, brotan directamente de la tierra. Sin embargo, en el segundo caso citado, el de Darío Mirabal, la pusana es el ojo de tonina. Su uso, igual que en el caso de las pusanas de la tierra, implica una dieta alimenticia,

pero quizás es algo más complicado porque se trata de un ojo real de tonina. Hay que matar el delfín, sacarle el ojo y quedarse con la pupila, que seguidamente es pegada a una pepita llamada ojo de zamuro por su parecido con el ojo de este buitre (*Coragyps atratus*). Esta relación de analogía convierte la semilla en el ojo duro del ave rapaz, concentrando en ella las energías de la tierra y del cielo. Cuando a estas se une el ojo acuático del delfín, nace la fuerza de la pusana. Esta pusana está cualificada como la más eficaz, probablemente porque en ella están convergiendo elementos heterogéneos del cosmos. Esa unión entre el ojo dulce y tierno de la tonina, el seductor por excelencia, con el ojo inclemente y escrutador del buitre es la mejor prueba de que bajo la apariencia de la seducción, está escondido realmente el ojo del cazador que se abalanza, cual buitre hambriento, sobre su presa. Parece que en una acción en la que está involucrada tanta pasión es necesario que se impliquen elementos de todo el universo.

Así como el ojo de la tonina, el ojo de la tonina tiene también su cosa pa prepararlo. El propio ojo, pa agarrar mujeres, y la mujer también pa agarrar el hombre, si una mujer ve que una persona no la quiere, busca su manera pa que lo quiera. Le sacan el ojo cuando la hallan muerta, le hacen huequito chiquitico en el ojito y miran así a la persona, calidad. Por ejemplo yo tengo eso y quiero que tú seas mi novio, tú vas allá pal puerto, tú te escondes y más o menos tú te haces una broma así que miras a través del ojo, a los dos días, se va acercándote poco a poco, al tiempo ya... jeje, así la pusana, la pusana es así pa una persona que es faramallera, gran cosa, mira, te agarra y listo, tú tienes que estar con él, por ley, por la pusana, tú ya no le tienes rabia, tú le tienes cariño, te acuestas conmigo, te agarra, esa es la pusana (Rafael Dupa, 14 de mayo de 2008).

Pero, estas palabras de don Rafael Dupa enseñan que más que abalanzarse sobre la “presa”, el que echa la pusana con ojo de tonina sigue la actitud del cazador que se esconde y espera que el animal se amanse. El cazador es quien, con la ayuda del ojo de tonina, mira a su futura presa. Pero es esta quien cambia su actitud, su comportamiento, su mirada hacia quien antes despreciaba. Un ojo, cual antejo es antepuesto al propio y es usado para mirar a través de él y conseguir que el comportamiento, la afectividad del objeto de esa mirada se transforme. Esta herramienta usada por los buscadores de amor y pasión recuerda mucho a las herramientas del chamán quien quiere moverse a través de otros mundos usando el tabaco o drogas alucinógenas. El famoso traje de buzo necesario para estos viajes aquí vemos que es sustituido por un simple ojo. Un ojo de otro. Pero precisamente a través del ojo —el ojo que pertenece a un cuerpo— de donde sale la perspectiva. Si uno mira con ojo de otro, es que mira a través de su perspectiva, cambia su mirada por la suya. El que echa la pusana se viste de la mirada del otro, aprovecha su perspectiva, entra en ella como si fuera la suya propia, y una vez allí, se mueve, sabemos, en otro mundo: el mundo que impone esta nueva perspectiva. En

este mundo, el del otro que hemos convertido en propio, allí, allí es donde se hace posible la relación afectiva entre el objeto de nuestro deseo, o amor. Porque en este nuevo mundo, el que mira ya no es uno mismo, sino otro: una tonina, un seductor. El dueño de otra mirada. Usar ojos de otros para emitir su misma mirada es, de cierta manera, similar al uso de otras pieles. Las pusanas pues, concretamente las que se sirven de los ojos de animales, concentran el poder del cuerpo de otro, la piel de otro, que los chamanes se visten para transformarse en tigres. La pusana de ojo de tonina ofrece la versión condensada: no hace falta ponerse el chaleco de tonina, basta con apropiarse de su ojo. Hacerse dueño de su mirada.

La pusana de ojo de tonina no es la única que se utiliza para adoptar la perspectiva de otro. También sirve para ello la pusana de la culebra tragavenado (*Boa constrictor*). Hay que matarla primero, dejar que se pudra y que se seque, sacar su cráneo y mirar a través de los agujeros en la nariz —porque la hembra envía señales olfativas al macho— desde la nuca, de atrás.

Sí, hay también, hay varios, hay este pusana de cabeza de tragavenado, una culebra, tiene la piquita así bonita, pero culebra, grande, ese uno lo mata, ese lo deja que se pudre y queda puro huesito en la cabecita, cuando tú vas a cazar tú encuentras los animales, según que llama los animales, mi compadre cargó uno de esos. Ese es bueno, bueno, pa mirar muchachas también es bueno, es pusana también, ese que tiene dos... ella ve por la nariz, verdad, tiene dos huequitos ahí, tú tiene que verlo de aquí de la nuca, tienes que verlo por ejemplo allá pasó una muchacha, pas... cuando ella voltea y mira... (Julián Zandalio, 14 de mayo de 2008, Santa María de Mavacal)

Vemos que a diferencia de las pusanas perfume, dirigidas a cambiar la actitud de la persona pusaneada al amansar su comportamiento, la pusana de la culebra tragavenado se ocupa de cambiar la propia mirada. Este testimonio de don Julián relaciona la caza de animales con la caza de mujeres. La misma pusana, el cráneo de la culebra tragavenado —uno de los predadores más importantes de la selva amazónica, junto con el jaguar— es usado para encontrar fácilmente al animal que se busca. De igual manera se usa para *encontrar* el amor —¿seguro que hay que seguir llamándolo así?— de las mujeres. No deja de ser llamativo, pues, que la cabeza del predador más imponente de la selva sirva para capturar, también, a mujeres. Y es que no es la primera vez que en el pensamiento de mis anfitriones se establece esta relación de paralelismo entre la cacería y la mujer. De hecho, la mayoría de las veces que describen la forma de usar una pusana de animal, comparan su uso con el de las pusanas de mujer. Antes de ofrecer más ejemplos al respecto, me gustaría volver a subrayar la importancia de que es precisamente la perspectiva de la tonina o de la boa lo que se utiliza para hacer que la mujer se *amanse*. Don Julián, igual que don Rafael, dice que lo importante es que uno pose la mirada, a través del ojo de tonina o del cráneo de la culebra tragavenados, sobre la mujer (u hombre) objeto del deseo. Recordemos pues, aquella primera mirada

mitológica posada encima de la culebra (precisamente culebra) que hizo que esta se volviese visible, que su propio cuerpo se materializase como tal. El peso de la mirada lanzada tiene el poder de transformar aquel sobre quien se posa. En esto, precisamente, consiste pues la predación: amansar al otro con el peso de tu mirada.

Pero no es tan solo la mirada de las personas la que puede ser transformada por medio de una pusana. También los animales usan hierbas y palos del monte para cambiar su mirada, para ver mejor. El venado, por ejemplo, tiene un palo que suele raspar con su cacho para que caiga en su ojo y pueda mirar su camino mejor, más lejos:

El palo del venado es como hierba, como mata, de ese hierba por la sabana, ese palo de venado mismo, ese lo raspa así con su cacho, ese palito, por allí hay de eso allí en la sabana, ese dice su remedio, cuando lo echa en la vista la vista así pa mirar lejos, la vista del venado, lo raspa así con su cacho así pa que se caiga al ojo para que él lo mira dice su camino lejos, jejeje. (Loquiño, 10 de mayo de 2010)

También a los perros se les hace cambiar la vista a través de pusanas. A veces, en los casos de la caza de animales que no de personas, se necesita la ayuda de los perros cazadores. Es a ellos a quienes se les echa la pusana para que puedan cazar al animal. Este proceso se conoce como *curar* al perro. Un perro doméstico si no es curado, no es un perro cazador. O sea, es un perro *panema*, y como tal, no goza del respeto de sus dueños. Tal era el caso de la perra Kusa, la fiel acompañante en todas las andanzas de sus dueños, mis padres adoptivos. Kusa sin embargo, a pesar de los esfuerzos de don Nelson de curarla para que se transformara en cazadora, nunca llegó a adiestrarse. Esas pusanas de perro consisten en la hierba que recibe el nombre del animal, cuyas características comparte. Se mezcla la hierba con el hígado del animal a quien se pretende cazar en el futuro y se le va dando a la perra. Es una relación siempre heterosexual, el hombre se encarga de curar a la perra hembra y la mujer al perro macho. Otra razón más que me hace pensar que las pusanas de personas y las de animales vienen a ser prácticamente lo mismo, ya que tanto la de perro como la de persona pretenden cambiar la perspectiva desde la que mira el pusaneado. Dicho de otra forma, no existe diferencia en el trato que recibe la *presa* humana, forzada a amansarse con su amante, y el perro cazador, forzado a amansar a su vez a los animales. Secuestro de miradas.

Dupa: El danto también tiene su hierba, pa perro, pa poner perro cazador, pa curar los perros, pa que cacen danto, se les da entre hígado del danto, se ralla la hierba y se echa entre el hígado, si es perro macho la mujer se lo da, si es perra hembra el hombre se lo da, así como Kusa, a Kusa yo se lo doy. Pero no tiene remedio, por eso que no caza.

M.V. ¿Y la lapa?

Dupa: Sí, tiene su hierba, es pa los perros, pa que cacen lapa... La lapa tiene así su hierbita pequeñita como la patita de una lapa. Se le da al perro asimismo con hígado de lapa, con el hígado, y así mismo, eso lo puedes cargar también, así como la hierba del danto, siempre cargan su petaca cuando salen a cazar en el canguro, encuentran el animal con esto, cuando lo encuentran lo encuentran mansito...

Así pues, los perros curados son aquellos que consiguen encontrar al animal, mansito. He de decir que el perro que está siendo sometido al proceso de curación por parte de su dueño, es un perro que infunde respeto, para no decir miedo. Los ojos se le vuelven blancos, parece que se ha vuelto ciego, ya que el iris se transforma en un blanco turbio, fundiéndose con la esclerótica. Este efecto producido por las hierbas con las que se le cura, se pasa una vez deja de tomarlas. Su actitud y efectividad durante las cacerías son las que demuestran si el proceso de curación ha sido exitoso. Los perros cazadores, hay que decir, son tratados como si fueran parte de la familia, reciben el mismo respeto y cuidado como un compañero, ya que de ellos, de su destreza y eficiencia depende en muchas ocasiones la vida del cazador. Los relatos de pérdidas de perros en el combate siempre desvelan el apego del cazador a su perro. Es más, muchas veces las descripciones demuestran que los perros tienen afectividad y comportamiento igualito que las personas. Tienen sueños premonitorios, ya que siempre que un perro cae en la pelea con un báquiro o jaguar, se busca en su actitud anterior el signo que demuestre que el perro lo sabía. Y es encontrado, siguiendo esa misma lógica detectivesca que rige el comportamiento de los padres ante otros percances como la enfermedad del niño. Así pues, las historias con perros que soñaron mal, y se resistieron a salir con su dueño al monte o montarse en el barco, forman parte de la biografía de un cazador, claro está, de aquel que no es *panema*, ni tampoco su perro.

Pero, volvamos a la conexión que establecen mis anfitriones entre la pusana de muchacha y la de animal. Ya comenté que la actitud ante una y otra *caza* es prácticamente la misma: el que echa la pusana sigue los mismos cuidados que el cazador que se prepara a salir al monte. Ayunos, preparación corporal que hace que el hombre o la mujer sientan en su propio cuerpo la disposición a cazar, a capturar al otro. Esta relación, sin embargo, no se hace patente únicamente en el cuerpo del cazador y en sus cuidados previos a la caza. También la encontramos, de manera muy evidente, en las propias plantas que se usan en un caso y en otro. Remedios de muchachas o remedios de animales, todos ellos forman parte de la misma farmacopea indígena y aquel que sienta la necesidad y tenga los conocimientos, puede buscar la hierba correspondiente. Hay que dejar claro sin embargo que existe diferencia entre las hierbas o palos que crecen salvajes en el monte y los remedios o pusanas sembradas por el propio hombre. Estos últimos parece que son las pusanas más eficientes, y son mantenidos en

secreto, accesibles tan solo al conocimiento profesional de los chamanes o viejeros. Las plantas sembradas, pusanas o remedios, son pues aquellas de las que se dice que tienen dueño. Su dueño las siembra, cuida y recoge para usarlas. Esta relación de pertenencia entre hombres y plantas es curiosa porque claramente recuerda a la relación entre gente y animales, o animales y gente. Dicho de otra forma y para resumir: de igual manera que existen animales propios (aquellos que no tienen dueño) y gente propia (una vez más, la que es dueña de su propio cuerpo), existen pues también las plantas o palos, las hierbas del monte, las que crecen salvajes y no tienen dueño. Pueden ser usadas dependiendo del deseo y necesidades de los animales (el venado que raspa su palo para mejorar la vista), pero las plantas sembradas, los remedios, esas son las que tienen dueño. Y es su uso precisamente el que permite, cual herramienta, acceder a otras perspectivas, otros mundos, transformar no solo la propia realidad, sino la de los otros a quien se le ha echado el mismo remedio. Una vez más, y de forma similar a lo que he venido comentando sobre los animales y sus dueños, el dueño es aquel quien hace uso de la piel del animal o de la hoja de la planta, para acceder a otra realidad, moverse desde otra posición y perspectiva.

La lapa por ejemplo tiene remedio, una pusana sembrada por la gente y que sirve para encontrar lapa por la noche, cuando el cazador va alumbrando, cazando en la oscuridad. La lleva en su cinturón y va en ayunas, no puede comer la pata de lapa, si no, el remedio se daña, no sirve más. El cabezón, también tiene su pusana, una hierba que sirve para agarrar bastante cabezón. Uno lo usa en su cacure (trampa para la pesca) y agarra veinte, treinta. Ralla la hierba y baña el cacure con ella, pero también tiene que ir ayunado. En la curiara donde uno va no se puede embarcar mujeres porque dañan el remedio. Tampoco hombres, uno realmente tiene que andar él solo, allí sí uno agarra rápido la cantidad que quiere, veinte, treinta. La hierba es así como la mano de cabezón, tiene peloticas así, igualito que la pata de cabezón pero con hojas. Pero ese es sembrado, no crece así dijeras.

Las primeras pusanas sembradas, los primeros remedios, crecieron encima del cerro, allí donde se quemó Kuwai. De sus cenizas y pelitos brotaron las plantas venenosas, también surgieron todos los animales que pican y tienen veneno, alacranes, arañas. Allí, en ese cerro están también los remedios para agarrar muchachas. Porque la pusana que no es sembrada no sirve, la hay, pero no es tan buena como la del cerro. Así lo cuenta Loquiño:

Esa pusana lo saca de allá de cerro, el propio pa pusana de muchacha, pa que la muchacha lo quiere a uno pues. Hay hierba también pero no sirve; la pusana buena ese de cerro, lo sacan allá encima de cerro, sembrado, sembrado encima de cerro mismo, de allí sacan pusana, para agarrar aquí no jodas, pa que la muchacha le guste uno. De ese mismo cerro sacan la pusana para los perros, pero no hay casi, allí mismo, pero ese sirve pa los perros, ese remedio pues, tiene que comer eso con su comida

pa poder cazar. Con su comida mismo uno echa pa él, echa el remedio, él (el perro) lo come, allí sí, sale a cazar. Hay sembrado de remedio de danto, hay sembrado remedio de chácharo, ese es remedio pa los perros, pa que uno le da con su comida, pa que caza, uno sale y caza. Hay de picure también. Yo creo que ya es difícil, porque nadie más usa de ese tiempo, gente antigua así, antes tiene toda vaina, hay remedio de pava, hay remedio de mono, todo, eso pa picar todavía con cerbatana, con curare, vuelve mansito pa ellos, esos que usan cerbatana, en la cerbatana antes, uno pica con cerbatana, lo termina, no así como escopeta, pumm, que lo azota todo, en cambio con esa cerbatana uno solo chat chat chat, se muere todo... Cuando no había todavía escopeta, puro con cerbatana. Había toda clase de remedios, todo, todo de eso mono, remedio de pava, hasta hay de gallineta que llaman, así de grande sembrado, sembrado, sembrado, uno camina por allí y encuentra gallineta. Carga el remedio pa que lo encuentre pues... Ese un brujo lo saca del cerro y lo cría, lo siembra en su casa pues, esas son las pusanas mismas, los remedios. Hay pusana de pescado también, pa pescar con vara, uno pesca de ese bocachico grande, pa pescar bocachico. Uno junta nomás encima de una vara con peramán, ese nomás, allá donde tú vayas a pescar ese no jodas, agila. Ese será sembrado viejo mismo, sembrado viejo mismo encima de cerro, porque dice hay todo pusana encima de cerro, todo, todo, todo, eso dice tiene su platoncito así, por ejemplo así una laja ese fuera allá mismo en el cerro, allí se va ese sembrado, toda vaina remedio ¿Cómo se llama ese cerro? Hay pa'cá pa la cabecera de Inírida, que llaman cerro Pintura, pa'llí dicen hay toda vaina dice mi hermano, Lebrando, él miró ese cerro (Reymundo González, Loquiño, 2010).

Me devuelven las palabras de Loquiño a aquel momento mitológico, el de la muerte de Kuwai, quien perdió su mirada y acto seguido perdió la vida. Pero de sus cenizas crecieron, allí en el cerro al que solo los chamanes poderosos pueden llegar, los remedios y pusanas que a día de hoy se usan para conseguir precisamente dar una mirada, eso sí, una mirada cambiada, transformada, la que abra otra perspectiva y dé acceso a otro mundo. Porque, todas las pusanas, sean de muchacha, de caza o de daño, sirven, de una forma u otra para conseguir que el otro transforme su mirada, su punto de vista. Hacerse dueño de la mirada del otro, es hacerse su dueño, apropiarse de él, de su cuerpo y afectos.

Decía antes que el denominador común de todas las pusanas es su función transformadora. Sea para convertir al bebé en persona sociable, o para provocar una mirada determinada en personas o animales, todas las pusanas producen un cambio. Este cambio siempre es deseado y provocado por otros, y el objetivo del uso de la pusana es moldear, fabricar y modelar el cuerpo, la conducta y los afectos de la persona a quien se le ha echado la pusana. A veces la persona quien la echa pretende producir daños, o la muerte. Hay pusanas para estos objetivos también. La muerte entre los maipure-arawak, como en tantas otras partes, siempre es

producida intencionadamente³⁴⁴. Una de las causas más frecuentes es caer víctima del daño, aunque no todos los daños que se echan acaban en muerte. Existe una gran variedad de daños, dependiendo de la materia prima y de los efectos producidos en el cuerpo y espíritu de la víctima. Las historias que vienen a continuación siguen la misma lógica de la magia simpática que hemos venido encontrando en los ejemplos de pusanas hasta ahora.

Aunque las pusanas principalmente sirven para atraer a la gente, también las hay que producen el efecto opuesto, transformando a la persona en un ser indeseable y repudiado por todos. Probablemente de más popularidad goza la hierba llamada kiben en idioma warekena, y conocida en castellano-amazónico-venezolano como palo de mierda. Si bien las pusanas para atraer a gente hacen efecto en una persona concreta, transformando sus sentimientos y comportamiento, el palo de mierda actúa sobre la sociedad entera y ésta empieza a ver a la persona dañada como alguien indeseado, desagradable e intratable, excluyéndolo y negándole el trato. Se produce, de esta manera, una muerte social. A diferencia del veneno, que puede llegar a ocasionar la muerte física, la pusana a veces puede ocasionar la muerte social. La pusana pues, es también un veneno social.³⁴⁵

Cuentan mis anfitriones que el palo del mataguaro, echado en la comida o en la bebida, sirve para dañar a la mujer, para que tenga muchos hijos seguiditos, uno tras otro. Nada más pare a un carajito vuelve a quedarse preñada de otro. Porque el mataguaro es así, tiene bastante *cría*. Y su palo tiene muchas hojas pequeñitas que nacen juntas en la misma rama. Recordemos también que fue el mataguaro que posibilitó que Ámarru tuviese su *cría*, fundando su sexo. Lo intentó primero el mataguaro chiquitico, el rosado, no hizo nada; luego

³⁴⁴ Como veremos, en la mayoría de los casos se trata de una intención de otro, ajena a uno mismo, aunque a veces también uno mismo quiere morirse, es su propia intención, aunque también esa intención puede ser provocada por otro. Me refiero a casos de brujería en los que se provoca un suicidio: un ahorcamiento o ahogamiento, por ejemplo. O sobre todo, un caso de un niño pequeño velado por el propio brujo como venganza, de quien la madre decía: quiere morirse, describiendo el proceso de enfermedad que le había causado el velado del brujo.

³⁴⁵ El uso de la pusana para dañar a las personas es descrito también por Robin Wright (2004:95 y nota 17). Señala el autor que la pusanga es usada por muchachas que quieren dañar a los hombres, ya que los efectos producidos son fuertes dolores de cabeza y un estado parecido a la borrachera, quieren correr y escaparse. "The pusanga charm comes from a thin, crawling vine called munutchi that produces a powerful perfume. Girls who wish to cause harm use the leaf on boys, which causes strong headaches: "They start to go crazy, as though drunk, they want to run away, to flee". In the same way that a man who is jealous of a woman can ruin her life with poison, women can ruin a man's life by using munutchi." (Ibid.). Esta interesante referencia de Wright me hace pensar en el peligro de volverse loco en caso de que la pusana no se use como debería, para evitarlo, recordemos, había que aplicar ciertos tipos de pusana a la vez al que la echa y a la víctima.

el mataguaro grande, el rojo, el de escama, él sí lo logró. Por eso es pura sangre. Por eso lo llaman el *virgador*.

El daño del palo de caribe (sin identificar) es uno de los venenos más poderosos: nada más ingerirlo uno empieza a botar sangre, le da diarrea y vómitos con sangre. Parece que el propio pez caribe³⁴⁶ (*Serrasalmus rhombeus*) se estuviera comiendo por dentro al pobre infeliz quien ha sido dañado con esa hierba de hojas afiladas, cual dientes de piraña. Uno no dura ni una hora de tanto sangrar. Es peligroso ese veneno, mata a la gente.

El daño del palo de báquiro no mata, pero hace que uno se comporte como un báquiro (*Pecari tajacu*): deambulando sin fin, sin paradero ni hogar: “Llegas aquí y te quedas quince días y te vas a otro lugar, te quedas veinte días y te vas, así, no tienes paradero, no tienes un lugar fijo” (Rafael Dupa). La persona dañada con báquiro no tiene lugar donde vive, porque así es el báquiro, no tiene casa. Hay algunos, sin embargo, que dicen que la hierba de báquiro no daña, sino que es buena para echársela a los pies de los niños, para que caminen rápido, para que corran igual que los báquiros. De una forma u otra, la planta consigue transmitir las características del animal a la persona. Porque la hierba tiene las hojas igual que la pata de este animal. Y el dañado va por la vida dando sus mismos pasos.

¿Pero qué cuentan realmente estos casos? Muestran una relación entre las plantas y la inducción de afectos y estados físicos, que tiene que ver con la relación de la planta con su respectivo animal. Es una triple relación de tipo analógico entre el animal, la planta y la persona. El rasgo del animal que se escoge como emblemático en su relación con el hombre, es el mismo que se selecciona para establecer la relación de este animal con su palo. El rasgo característico del báquiro es su vida sin paradero, sus pasos sin parar; la planta de báquiro se asemeja a la pata que da esos pasos y transmite a la persona este mismo rasgo: el dañado aprende la forma de andar del báquiro, sus hábitos, su modo de vida. Se trata pues de una gestión emocional mediante el uso de las plantas legitimado por su conexión con los animales. Una de las piedras grandotas en el transcurso del río Atabapo es conocida como Cutte. Su peculiaridad consiste en una especie de mancha morada en la propia roca, pegada a otra más blanquecina. Se cuenta que si raspas un poquito de esas manchas y echas el polvo en la bebida o en la comida de alguien, el daño está echado: en un par de días pintas de un blanco despigmentado riegan la piel de la víctima. Doña Eufrasia, de origen baniva, fue víctima de este daño en su juventud: al no ser correspondido en su amor, un pretendiente suyo se vengó

³⁴⁶ Caribe es el nombre común que reciben varias especies de peces de la subfamilia Serrasalminae, la misma a la que pertenecen las pirañas.

echándole *cutte* en la *yucuta*. El *cutte* no produce dolor, la persona no sufre, pero su piel se queda salpicada de manchurroneos que ya nunca se van. Daño a flor de piel. Estigma público. Este caso saca otra vez a colación el tema del amante despechado tan presente en el uso y manejo de las *pusanas*. A diferencia de las *pusanas*, donde el sentimiento de rechazo provocaba una actitud de cazador persiguiendo a su presa emocional, en el caso de los daños se trata de una venganza directa e inmediata que persigue perjudicar a la víctima, causándole daño de distinto tipo y gravedad, acabando a veces en la muerte. Un mismo camino que empieza con la frustración amorosa y se bifurca hacia diferentes salidas.

Hay dice camajai también, peligroso lo mata uno, el veneno pues, ese de piedra pues, uno lo dejó será antes allí el pelo de diablo, hay así leche de piedra, sale así entremedio de las piedras, como caraña. ¿Pa qué se usa? Bueno, ese remedio también, si tú hueles eso dentro de tu cabeza, listo. Veneno pues, peligroso. El camajai es pelo de mono, asimismo aparece, pa darle a la gente que huele, cuando duerme, tú vas a poner poco a poco en la nariz, huele su olor y entró encima de eso, eso peligroso, jejeje. También le da con yucuta, con resto de yucuta lo echas y listo, la gente lo toma y listo, con eso mismo va a morir, malo eso será, jejeje. Allí en ese cerro hay todo él dice, María. Allí dice que queda un pedazo piedra así más alto, allí ese llegó su guacamaya, ese llegó a morder allá donde está fuerte será, ras, allí dice grita no jodas volaaaaando, volvió y a caer allí mismo otra vez, se murió, mordió veneno, eso fuera duele (Reymundo Gnzález, Loquiño, 2010)

Los casos de víctimas del *camajai* (sin identificar), una planta de veneno poderoso que produce muerte rápida y extremadamente dolorosa, son numerosos. Los relatos de muertes por camajai como resultado de un amor no correspondido son abundantes y están presentes en la biografía de casi cada núcleo familiar. Mi amigo Sergio cuenta la historia de su tía materna cuyo padre no aceptó que ella se casara con el hijo del señor que fue a su casa para pedírsela. La familia del pretendiente rechazado se vengó envenenando con *camajai* a la madre de la muchacha. “Tú sabes que antes la gente aquí se casaba así, por miedo, porque si dices que no, te pueden envenenar”, cuenta Sergio resignado. Aunque este caso puede parecer una venganza causada por un rechazo amoroso, realmente no se trata de eso. Los agentes protagonistas no son la pareja de (des)enamorados, ellos –los hijos– son solo el pretexto para el desarrollo de otro tipo de relación que se establece entre los padres de él y de ella. Lo importante aquí no son los tormentos sentimentales de los jóvenes, sino el deseo de los mayores de establecer un nuevo vínculo social: emparentarse con otra familia, y así, asegurarse nuevos lazos sociales y posibles ventajas y beneficios. Pero el rechazo de esta posibilidad por parte de una de las familias crea un vacío social incómodo, cierra la puerta a futuros lazos de todo tipo. Esta ausencia de trato social, o sea, la falta de vinculación, es respondida causando otro vacío más patente: la muerte de uno de los miembros de la familia.

Una ausencia es silenciada por otra, más poderosa. La más definitiva. Nada más lejos de un lazo social que su negación total: causar una muerte. Hostilidad elevada a segunda potencia.

Pero, ¿qué quiere decir esta historia? ¿Será que las causas principales de formar parejas amorosas son, en el caso de las *pusanas*, el rapto sentimental a través del engaño, y en el caso de los daños, el miedo a ser envenenado? Engaño y miedo, parecen pues, unas de las razones decisivas para formar familia. Sea como sea, tanto *pusanas* como daños delatan una extrema fragilidad y vulnerabilidad. El ser arawak está en todo momento bajo la amenaza de ser rechazado, cazado, engañado o envenenado; actúa pues, en consecuencia: se sirve de plantas aromáticas transformando el rechazo y la impotencia seductora en fuerza y propósito cazador; acude a otras tantas plantas para repartir daño y enfermedad, vengando otro tanto de rechazo social.

No es el despecho amoroso, sin embargo, la única causa para echar daño. La envidia juega otro rol fundamental, acaparando la mayor parte de los casos de daños y brujerías. Doña Marina Faria, de origen yeral, fue víctima de un daño poderoso que la tuvo cuatro meses convaleciente: fue echado en el fogón e hizo que casi perdiera la vista al remover el mañoco³⁴⁷; empezó a ver dos personas donde había solo una; veía la casa cerquita, cuando se encontraba muy lejos de ella, y a veces sentía que una aguja se clavaba en su sien provocándole un dolor inmenso. Iba enflaqueciendo, ya que cuando su boca quería comer, su barriga no quería comer ni beber nada; dejó de notar sabores y sentía un fuerte ardor en la lengua, cual si estuviese quemada. El brujo que la curó anunció que aquello era envidia y que la causante era una mujer de su comunidad que iba a ser la primera en visitarla a su vuelta a casa. Sentada en un banquito al lado del fuego, Marina vio entrar primero a su vecina y mejor amiga, Angelina. Desde entonces no han vuelto a dirigirse la palabra.

El daño pica-pica hace que te pique toda la piel, te raspas y aquello te come. Te salen llagas chiquiticas que te comen sabroso, se propagan rápido si no lo cura antes un brujo. Pero hay que ayunar, nada de pescado que muerde, porque el pica-pica morderá más aún. El arroz y la piña, que son pica-picosos, tampoco están permitidos. Nada de picante. A don Rafael también le echaron pica-pica, Fue hace tres años mientras se encontraba cortando palma. Cuando volvió se puso los zapatos, no sintió nada. Pero allí estaba el daño, se lo habían echado en el zapato. Luego cuando bajó al río vio en el dedo algo así como barro e intentó quitarlo, pero nada, no salió. Tardó varios años en curarse, a fuerza de baños con remedios, humiaciones con caraña, ayuno estricto. Aquello se comía su pie entero, le dio fiebre, no podía más levantarse

³⁴⁷ Harina granulosa que se obtiene de la masa de la yuca raspada y exprimida. Se pasa por un cernidor, o manare, de agujeros grandes y se tuesta removiéndola constantemente. Alimento básico en la dieta amazónica.

del chinchorro. Perdió el apetito. Otros daños pretenden sumir a la persona en aislamiento, apartarla de su familia y de la comunidad. Normalmente es por envidia; así le pasó a una adolescente de Mavacal quien se encontraba estudiando el Puerto Ayacucho. Pero la gente sentía envidia porque todos los hijos de esta familia volvían con sus padres después de casarse y se quedaban a vivir todos juntos en la misma casa, compartiendo, alegres. Y como hay mucha gente envidiosa que busca apartar a los hijos y separarlos de la familia, a la muchacha le echaron el daño en el refresco. De repente ella dejó de tratar con sus padres, ya no era ella, se volvió aislada, arisca. La llevaron donde un señor, la rezó, volvió a ser ella. Uno puede matar con relámpago también: manda a caer un relámpago y mata a la persona, eso es que alguien lo ha pedido³⁴⁸.

Dolor de otro

Ahora bien. Hemos ido viendo de qué forma la comida constituye la persona, desde antes de nacer. Las restricciones alimenticias van cambiando dependiendo de la edad y del estado físico o anímico en el que se encuentra la persona; asimismo para mis compañeros la comida es un vehículo que transmite hacia la persona ciertas cualidades morales o físicas de los animales. Esta característica suya es usada por la gente a veces para producir personas más amables, o bien para dañar, para enfermar. A veces el propio cuerpo de la madre, cuando en sí es comida, puede pasarle a su hijo los daños y enfermedades a través de la leche. De ahí la importancia de seguir todos los tabúes.

Pero hay un tabú relacionado con la comida que es común para todas las personas y todas las edades, independientemente de su estado de salud o edad. No se puede comer comida fría³⁴⁹. Sancocho de pescado o de animal, de cualquier especie, asados, fritos, todo. Todo tiene que comerse caliente. Y si no, cualquier cosa te puede pasar. Te puede picar una culebra, se puede desatar una tempestad. Pero sobre todo, te puede llevar el dueño del animal, de ese mismo animal que comiste frío. Recordemos el caso del secuestro del pequeño Oscar por parte

³⁴⁸ A causa de un relámpago que le cayó delante de su propia casa en Mavacal murió mi amigo Oscar López. La noticia me llegó hace pocos meses, cuando me encontraba escribiendo las páginas de esta tesis.

³⁴⁹ Enseguida hay que decir que al hablar de comida, me refiero al concepto que mis propios compañeros tienen y del que me referí todavía en la introducción de esta tesis: la comida buena, la verdadera, es la comida de indígenas, hecha a base de carne y pescado, o a base de yuca y en general plantas autóctonas. En eso existe una clara diferencia entre comida no indígena, como el pollo por ejemplo. Este, comentaba anteriormente, no se presta a tabúes estrictos que prohíben la toma de todo tipo de animal o pescado. El arroz, sin embargo, aunque no es autóctono, sí que puede causar daños, al ser considerado pica-picoso.

de la venada. Era porque el niño no se había aguantado y había comido sancocho frío de venado. La dueña del venado vino y se llevó al niño.

Muchas son las historias que ejemplifican estos riesgos a los que se expone uno al comer frío. Antes de intentar entender qué se esconde detrás de este tabú, y en general qué significa comer frío, traeré un par de ellas para ubicarnos. Es tanta la importancia y la repercusión de este tabú, o de infringirlo respectivamente, que los casos son recordados y narrados a lo largo de los años. La siguiente historia narra la vez que don Rafael comió frío, siendo un muchacho de unos quince años. Le acompañaba Álvaro, hermano de Durifá.

Entonces nosotros fuimos a trabajar fibra por allá arriba, nosotros estábamos cortando fibra, yo cortaba con mi papá, lo que hacía era ayudarlo, yo cortaba un bojote diario, mi papá dos, era tres diario, entonces una tarde Rafael Dupa salía con mi hermano Álvaro, que estaban hombrecitos ya, tenían sus catorce- quince años, qué hicieron esos dos señores, llegaron como a las dos de la tarde, del monte verdad, se fueron pal río, bañaron, bajaron el sancocho que estaba allí y no lo calentaron, comieron frío, y esa vez ese caño era famoso, era un caño que era respetado, tú antes de beber yucuta había que bañarse primero, y antes de comer tenía que bañarse y así, para comerlo hay que calentar el sancocho, y la gente llegaron, comieron, no sé qué pensarían ellos, bajaron el sancocho, lo comieron, dejaron sus platos, los acomodaron, agarraron sus rendales y se fueron a pescar. Nosotros bajamos como a las tres del monte, bajamos, después dijo finado de mi papá, teníamos un poco de asado de chácharo, teníamos un perro, una perra, una hembra y un varón, habíamos matado catorce chácharos, cazado del perro, teníamos asado y salado, y dijo finado de mi papá, m'hijo, haga candela me dijo, caliente el sancocho, móntelo y vaya a bañar, que se vaya calentando, bueno, yo lo hice, bajamos pal puerto, llegaron mis hermanos, esos dos que estaban allí abajo, dejaron sus cosas y luego bajaron pal puerto a bañarse, bueno. Estábamos bañando y terminamos de bañar, salimos, bajamos el sancocho, la perola esa, ardió el sancocho, y vamos a comer, mis hijos, bueno, como finao de mi papa era un poco medio..., un poquito medio hechicero también, él adivinaba, entonces dijo, cónchale mis hijos, yo no sé qué vamos a pasar más tarde dijo, pero por qué, no yo estoy adivinando un poco malo, bueno, como nosotros no sabemos, bueno nos sentamos a comer como a las cuatro, después mi otro hermano dijo yo voy a amarrar rendal, papá, un ratico para matar dos pámpanos para comer así delicado, ah bueno, se fueron los dos, a pescar al rato volvieron a venir como a las cinco y media, trajeron pescado, sacaron sus tripas lo pusieron en la troja, sacaron dos pámpanos así y los chiribicaron para comer con catara y ají, bueno, allí llegaron, llegó el Sr. Rafael y mi hermano Álvaro, esos son los malhechores, los que comieron frío, mira María, te voy a ser claro y sincero y sin mentirte, a las seis de la tarde se formó un tiempo, así como el que estábamos pasando, pero ese es que era, mira ese era un chubasco, chubasco, trueno y aguacero, y con esos relámpagos, que quedaba así, no sé cómo será, quedaba así como, no sé cómo, como si tuviera bastante... tirando fotos, quedaba así como, yo no sé cómo con este reflejo, mira, no sé cómo decirte, daba miedo verlo, y venían abajo unos animales, no sé cómo decirte, qué clase de animales

será, que esa broma venía, sonaba como un vapor, pero menos mal que finado de mi papá sabía rezar ya todo eso y lo rezó el finao bien, mira, pasaron esos animales, bueno, vamos a decirle que máwari, pasaron como de aquí al otro lado, mira estos tenían un olor, mira, el olor lo dormía a uno, el olor de esos animales lo desmayaba pues, mira el señor Rafael Dupa y mi hermano Álvaro estaban así como muertos pues en los chinchorros de ellos, llegaron y se acostaron, se durmieron, rendidos como muertos pues, los durmió pero bien feo, mira y cuando pegaban esos truenos, allí se paró mi hermano, finao de mi hermano Guzmán, pero qué hizo esta gente, por qué se durmieron así tan feo pues, que están como muertos pues, esos son la gente que hicieron algo, dijo finao de mi papá, despiértenlos, mira eso los brincaban, los agarró y los sacudió así y no se despertaban, mira y esos animales iban pasando así, era para comerlos, para comerlos a ellos. Yo me acuerdo de todo esto, por eso yo siempre me pongo a pensar... Después de que pasó todo ese tiempo, feo, allí que despertaron, los despertó mi hermano Guzmán, el finado, entonces les preguntó finado de mi papá, ustedes señores, qué hicieron hoy... No padrino, dijo, nosotros, Álvaro dijo que sancocho frío no hacía nada pues, dijo, no, baje el sancocho así nomás, no hace falta calentarlo, eso no hace nada dijo, eso fue porque comieron el sancocho frío, estaba jovencito, como sus catorce o quince años tenía... Después dijo finado de mi papá, mire me dijo, si yo no fuera estado con Uds. aquí, Uds. se hubieran desaparecido, se hubieran perdido Uds., menos mal que yo estoy aquí... Mira, así sucedió...³⁵⁰.

Un relato que impresiona. El exceso de caza –catorce chácharos– podría ser una causa de este suceso casi nefasto, aunque ni el narrador ni su padre en su momento lo achacaron a ello. Es más, el chácharo era caza del perro, un detalle que parece no tener mayor importancia, pero que implica que no se trata de un cazador inconsciente e irrespetuoso con los chácharos. He comentado ya que los perros poseen su propia mirada, una vez curados. Este perro desde luego no era *panema*, más bien todo lo contrario. Es interesante de todas formas que cuando se trata de cacería del perro, por abundante y exagerada que sea, esta es alabada, cuánta más mejor. En cambio, si es el propio cazador el autor de semejante número de presas (mis anfitriones dicen “un poooco”, alargando mucho la “o” para referirse a cantidades extremadamente grandes), puede caer víctima del dueño del animal –es decir, del máwari– por cazar en demasía. Porque, recordemos, a los máwari les molesta que uno mate sus crías, igualito que a uno le molestaría que viniese alguien a matar sus pollos. Así pues, la única causa plausible y posible de esta avalancha repentina de la manada de animales en forma de tempestad es que los dos chicos comieran sancocho frío. Nadie se plantea nada más. Un hecho, que según la cronología, ni el padre brujo ni los demás hermanos pudieron saber hasta que se desató la tormenta. Y llegó, junto con la fuerte brisa y el olor penetrante, la prueba

³⁵⁰ Durifá da Silva y Rafael Dupa, 18 de abril de 2010, Santa María de Mavacal

definitiva de que eran precisamente los dos muchachos los que habían hecho el mal: fueron únicamente ellos dos quienes se quedaron postrados en sus hamacas, inconscientes. Se privaron. La tormenta provocada por esos animales, que el narrador por fin llama máwari, fue selectiva. Nadie más de la familia se desmayó ni perdió el conocimiento. Los máwari iban solo a por los dos pequeños infractores. Estaban en el monte, llegaron sudados pero se bañaron antes de comer —con este tabú sí cumplieron—, pero el error que cometieron fue creer que comer frío no hacía nada. Es interesante la conversación que tuvieron los dos adolescentes antes de comer finalmente el sancocho sin calentar, me recuerda a la convicción —que luego se demostró errónea— de Sergio quien creía que al encontrarse lejos de su comunidad el máwari no iba a saber qué comía en la ciudad. Pero el máwari sí sabe. El estado de inconciencia de los dos jóvenes es tan profundo que parecen muertos, no responden a los fuertes tirones de hamaca que les dan sus hermanos, asustados. Solo el padre sabe, y se pone a fumar tabaco y a rezar, intentando amansar a los máwari. Es peligroso pues comer frío.

Pero, ¿qué significa realmente comer frío? ¿Por qué tanto escándalo al respecto? Muchas veces me quedaba entre perpleja y preocupada cuando veía a mis compañeros meter una cuchara en la perola que solía colgar de un gancho en la cocina y saciar el hambre con un sancocho que llevaba allí colgando varias horas y que, a pesar del calor tropical, no estaba caliente. Es más, estaba sin calentar. Por otro lado afirmaban convencidos que la comida fría hace daño y que le tienen miedo. Hasta que por fin pude desgranar el significado: comida fría era considerada únicamente la que había sido preparada el día anterior. Un sancocho o un asado, cocinados el mismo día, aunque no se calentasen en el fuego, pueden ser tranquilamente comidos por toda la familia sin que nadie se exponga a ningún peligro (siempre y cuando, claro está, se cumpla con los demás tabúes de cada uno según sus demandas corporales). Así pues, el calificativo *frío* poco o nada tenía que ver con la temperatura de la comida. Es una cualidad que viene determinada no por su estado térmico sino por el día y la noche. Comida fría es aquella por la que ha pasado la noche. De hoy para mañana, suelen decir. La que lleva luna, o la que lleva noche. La comida cocinada hoy, de día, es de por sí, comida caliente. Se enfriará tan solo cuando se convierta en comida de ayer, cuando atravesase la noche.

Esta cualidad de la comida fría como comida que lleva la noche es tanto más interesante si pensamos en la propiedad de la comida de transmitir características corporales o morales del animal a la gente que la ingiere. Sería legítimo entonces pensar que la comida por la que ha pasado la noche, la comida fría, puede llegar a transmitir las cualidades de la noche en el cuerpo que la ha ingerido sin calentarla, eso es, sin remediar las características de la noche, pasándola por fuego, por el calor del sol. Comer comida fría, por tanto, significaría comerse la

noche. Y recibir en el propio cuerpo, a través de la comida, las cualidades de la noche. Ni que decir tiene que una de las principales características de la noche es que es el espacio-tiempo por excelencia del máwari. Serían pues, sus características las que se transmiten al cuerpo que se come la noche a cucharadas. En apoyo a esta afirmación, que puede sonar a pura divagación, viene la reacción frecuente que provoca comer comida fría: un estado inconsciente, una especie de sueño profundo en medio del día. Los dos adolescentes que comieron sancocho de chácharo frío fueron dormidos por la manada de animales, o lo que es lo mismo, fueron sumergidos en medio de la noche, mientras que sus familiares se encontraban despiertos en pleno día. Un cambio repentino, provocado, como he dicho, por la asimilación de cualidades de lo que se come, a través de lo que se está comiendo. Comer comida fría pues implica, a su manera, un cambio de posicionamiento. No corporal, sino temporal. Aunque para que los dos adolescentes entren en la noche, tengan primero que dormirse sus cuerpos. Un posicionamiento dentro de la realidad de otro, una ontología distinta aquí y ahora, de forma repentina y sin preludios. Comportarse de día como si fuese de noche, he aquí un comportamiento sonámbulo, en el que, de manera repentina, la cara animal se apropia de la persona, prevaleciendo sobre su actitud y mirada, eclipsándola. Una ruptura del orden establecido, que sería el equivalente conductual del advenimiento repentino de la noche y de la oscuridad en medio del día, el eclipse solar, lo que provocaba, recordemos, bullicios y desorden social. En la historia que me ocupa ahora el bullicio está también muy presente, armado por una manada de animales salvajes, que a la vez, traen consigo la noche. Se hacen percibir por diferentes sentidos: el visual (llega la noche), el auditivo (traen bulla), el olfativo (huelen mal). Todas las alarmas han saltado, pues, tras la infracción del tabú más rígido. Esos animales venían para comerlos, para comer a los dos jóvenes, cuenta el narrador. Casi que esta manada de animales salvajes, descontrolada y rugiendo fuerte, recuerda aquel episodio mitológico de los primeros jaguares que se comieron a la primera gente, dejando nada más un hueso. Es más, parece que esta reacción es del todo justificada por la infracción previa del tabú: los culpables por tanto realmente serían los adolescentes, cuyo error será justamente remendado. Los animales vienen por su pago. Pero a veces también se les llama. Hemos ido encontrando ya casos en los que son las propias personas quienes, movidas por la curiosidad o el deseo de conocer Temendawí o simplemente por establecer contacto con los dueños de los animales, provocan estos encuentros. Y lo hacen precisamente comiendo frío.

Asimismo dice una persona “a mí encanto no me lleva” que dijo, y fue dice a cocinar mapuey, lo deja pasar una noche allí, con frío, por la mañana dice lo va a comer, que estaba frío, se fue pa’llá, donde playa esa, como eso allí hay bastante de eso mata de niña, niña, esa que está bajitico nomás así, se fue dice, se encaramó ese carajo allí, al ratico dice, María, escucha dice gente conversar, y vienen

dice dos muchachas, derecho donde está él, estaban conversando y en eso vienen caminando, cuando están cerca ya dice así... “¿qué tú estás haciendo allí?” que ella dijo, se volteó a mirar encima de una mata de allí, “bájate de allí” ella le dijo, “vamos pa la casa”, “no -que él dijo, -yo vengo a mirar nada más así”, “vamos” que ella dijo, la muchacha, dos muchachas, aquí nomás en casa de nosotros que ella dijo, él miró dice muchacha pues, bueno, “vámonos pues” que dijo, cuando bajó ella dice mira ella dijo, “cuando nos entramos a sentar allí en la sala de nosotros, siéntate ahora quietito cuando sale mi papá” que ella dijo esa muchacha, bueno que le dijo, cuando entraron dice se sentó en un banquito, los tres mismos, dos muchachas, allí dice salió de allí de su cuarto, así como de aquí, pingüe [grande] culebra de agua dice, María, sacando su lengua así, lo fue a saludar a su yerno pues, un pingüe culebra de agua, cuando termina dice volvió, se metió pa donde su pieza otra vez, se metió allí donde su pieza, de allí dijo al rato salió ya gente ya, lo saluda ya dice ella, “ese hombre lo encontramos, viene caminando” ella dice, la hija de él dice, “ah bueno, ahorita vamos a comer allí con él”... un día parece pasó, “yo quiero ir allí” que él dice, “yo voy” que él dijo, bueno que ella dijo esa muchacha pues, como no hicieron nada muy malo así pues, muy malo pa ella, bueno, “vamos a dejar Ud. pa’llá” que ella dijo, “allí nomas está la curiara” que ella dijo, se fue pa’llá, no jodas, ras, lo mandaron de allí, allí está su curiara, se fue, se fue será pa su casa...³⁵¹

El mapuey (*Dioscorea trifida*) o ñame, una enredadera cuyas raíces dan tubérculos parecidos a la patata y que se suele comer en sancochos de pescado, de carne no es la única vía para llegar al mundo máwari. También lo es cualquier tipo de sancocho si está muy frío. De hecho el sancocho frío es peligroso, pero si está muy muy frío, según dicen, no hace nada. Es interesante este experimento, de todas formas, el deseo de hacer lo posible para viajar a Temendawí, incluso correr el riesgo de comer frío, ya que ésta es una vía infalible. La curiosidad de este muchacho hizo que se les apareciera subido en una mata a dos jóvenes toninas, dos muchachas que le invitaron a su casa para conocer a su padre. Este, una culebra de agua vieja y con la cara manchada de agujeros, tras un primer momento de presentación se vuelve gente, diríamos que va a cambiarse para recibir al huésped. Conviven un día entero, y al final, satisfecha la curiosidad del joven, y dado que no habían tenido relaciones sexuales con él, las dos niñas le acompañan al lugar donde apareció por primera vez. Este tipo de experimentos son frecuentes y forman parte de la adolescencia; es más, aunque en el relato Durifá y Dupa no lo reconocen, es posible que, tratándose también de muchachos jóvenes lo suyo no fuera tanto un descuido sino el deseo de desafiar el tabú y ver qué pasa, saber cómo son estos encuentros con los máwari. Estas actitudes, me parece, son como un reflejo de las apariciones máwari, donde las muchachas lanzan piedrecitas a los bongos de los pescadores para tentarles a acercarse y conversar. Se les apareció a las muchachas máwari un hombre,

³⁵¹ Reymundo González, 13 de Julio 2010, Santa María de Mavacal

subido en un palo, de improvisto. No son pues, ni mucho menos, únicamente los máwari quienes vienen a visitar a las personas, también estas se aparecen, *salen* para la gente de Temendawí. Me salió una persona, esta frase que dicen mis anfitriones para describir los encuentros con toninas, bien pueden usarla también esas mismas toninas. Y cuando esta persona se va de Temendawí, ¿provocaría en la muchacha máwari ante quien se apareció un estado de ánimo y de cuerpo parecido a aquel en el que se sume la persona propia después de que se le hubiera aparecido un máwari? Toninas tristes, pensativas, enfermando de tanto pensar en su amante venido de esta tierra.

Morir y recoger pasos

Hasta ahora hemos ido viendo algunos ejemplos de diferentes formas de morir, siempre intencionadas, siempre provocadas. Nunca nadie se muere porque así lo quiso, suelen decir mis compañeros. Pero, ¿qué pasa realmente cuando se muere la persona?

El cuerpo de uno, desde antes de nacer, es un cuerpo colectivo. Pertenece a todos aquellos que con mutuos esfuerzos y tabúes lo han ido posicionando dentro del propio grupo humano. Comentaré a continuación cómo, igual que hacerse persona es un producto del esfuerzo compartido de todos, morir también es un hecho colectivo que exige la participación de la familia y de la comunidad entera. Empezando por las maneras de morir, siempre provocadas por otro, siempre con participación de otro, veremos cómo también después de la muerte del propio cuerpo, el proceso de desvinculación sigue y exige que se involucren familiares y sociedad. Morir y mantenerse entre los muertos, igual que nacer, hacerse persona y mantener esta humanidad, tiene que hacerse entre todos.

A mi mamá cuando se cayó, no se cayó así sola, sino porque le echaron daño, a esa pobre viejita que no se mete con nadie... Le echaron tierra de muerto, entonces no la dejaban en paz, veía los muertos que la molestaban, querían llevársela. Entonces no la dejaban dormir y no podía dormir, ni estaba quieta, no encontraba su sitio, pero eran los muertos que no la dejaban en paz. Y ella comía mucho y a todas horas, lo que le ponían se lo comía, pollo, todo, todo. Pero según que no era ella la que comía sino ellos, ella comía por ellos. Y así duró un mes. La llevamos a ver un señor, un brujo pues, y la rezó y dijo que aquella noche se iba a dormir e iba a despertar como a las diez de la mañana siguiente. Y la velamos, y no despertó ni a las siete, ni a las ocho, como a las diez-once despertó y pidió comer con nosotros, pero es que antes comía sola, no comía con nosotros. Y ella hablaba disparates, la llevamos al hospital cuando se cayó y puro disparates decía, hablaba según con los muertos, pero allí no había nadie... (Marina Largo, 2009)

Esa pobre viejita pues fue víctima del daño de tierra de muertos. Son frecuentes casos como el de ella. Se recoge tierra de donde está enterrado el muerto y se echa en la ropa o en

el zapato de la víctima. Y el muerto se queda allí, plantado cerquita, no le deja en paz³⁵². Tienen hambre voraz y hacen que la persona coma desmesuradamente, a veces puede morir de tanto comer. Pero uno nunca llega a saciarse, porque la comida no es para uno mismo sino para todos ellos. Y uno está como ido, hablando con ellos, sin saber que están muertos. Nadie más les ve. La presencia constante de los muertos en la vida de una persona a la larga tiene efectos nocivos para la salud, haciendo que uno vaya enfermando y finalmente, si el chamán no lo impide, acaba también en la muerte. Los muertos intentan llevarse al vivo, apropiarse, ellos también, de su persona. Falta de sociabilidad, hambre voraz pero sin compartir: he aquí actitudes que sumen a la persona en estado enfermizo, ya que la privan de dos de los requisitos fundamentales para hacerse gente y mantener la posición dentro del propio colectivo humano: compartir conversación y comida con los congéneres, con los familiares. Es de esta forma de convivencia de la que se priva uno al entablar contacto prolongado con los muertos.

Si antes decía que la propia gente es aquella que está vinculada y pertenece a su colectivo humano, ahora veremos cómo tras la muerte se pretende desvincular a la persona. Es más, la muerte de uno se produce en el momento en el que deja de tener vínculos con su propio grupo y pasa a pertenecer a otros. Recordemos, si no, los ejemplos del joven hombre que se fue a vivir con la manada de báquiros y cuyo cuerpo y espíritu ya les pertenecían a ellos. En esto consiste la muerte para la propia gente: dejar de ser de uno mismo, de nosotros. Pero también se produce la muerte cuando alguna de las partes que completan la persona deja de pertenecerle, se extravía. Ya vimos cómo el cuerpo padece la falta de su espíritu. Si éste deja de pertenecerle, el cuerpo se vuelve otro, se torna enfermizo. Pierde apetito y se muestra desganado en las relaciones sociales. Este tipo de actitud supone una muerte social que irremediablemente, si no lo media el chamán, culminaría en muerte de la persona.

Morir, igual que nacer o hacerse persona, es un proceso colectivo³⁵³. Igual que el proceso de moldear una persona propia y viva, el de producir un muerto necesita varios pasos, ya que

³⁵² Esta forma de plantar al muerto al lado de uno, mediante el daño de tierra de muerto, me recuerda a la siembra de tigre de la que hablamos, también de las prácticas de rezar oraciones de protección durante la noche.

³⁵³ A propósito del cuerpo colectivo, ver Sacks y los ejemplos que pone de la imagen del propio cuerpo, su fantasma, que existe aunque no esté el cuerpo. Las piernas amputadas. El fantasma del cuerpo como guante en el que entra el cuerpo, o viceversa. Ese fantasma se desnuda del cuerpo con la muerte de éste pero sigue presente, sensible para los demás, que también han perdido parte de su cuerpo. Sienten su ausencia material en la presencia del fantasma que no tiene con qué llenarse (se aparece un animal). Un vínculo corporal fuerte que une los cuerpos que comparten sustancias y que se producen mutuamente. Al desaparecer físicamente uno de ellos, al no poder establecerse contacto visual y confirmarse visualmente su presencia o existencia, ese vacío se rellena con la sensación de sombras,

hay que deshacer la pertenencia, hay que ayudar al espíritu a que se vaya, ahuyentar la sombra, matar al animal que queda, en fin, convencerles a todos ellos de que ya no pertenecen al colectivo propiamente humano. Y mientras los vivos que participaron en la vida del muerto emprenden su camino de desvinculación, que hará que el muerto se desprenda de su antiguo lugar en el mundo y lo abandone definitivamente, las partes en las que se ha descompuesto tras el devenir de la muerte, emprenden por igual sus propios caminos. La apariencia animal se hace cuerpo y realmente aparece como animal. El espíritu emprende, por su parte, el camino de vuelta. Todos estos pasos están dirigidos a deshacer la persona que ha muerto, y ello pasa por deshacer los vínculos sociales y familiares. Este deshacer es lo que se llama *recoger pasos*. Y es que, tras la muerte, el espíritu tiene que volver sobre sus pasos, recogerlos y borrar toda huella de que ha pertenecido a este grupo, a esta vida. Borra su rastro, se desvincula definitivamente. Muere, ahora sí. Pero, ¿en qué partes se disgrega exactamente la persona tras su muerte?

Tras la muerte (sobre todo si se ha producido de manera repentina y violenta), la sombra de uno queda en el lugar donde se ha producido la muerte y se convierte en fuente de contaminación, en riesgo para la salud de quienes por allí pasen. Quien vea la sombra del muerto, se queda *asombrado*, un estado cercano a los provocados por el susto: porque la sombra da miedo, asusta a pequeños y grandes, hay que evitar encontrarse con ella. Uno queda asombrado y deja de comer, los bebés lloran sin parar y pueden morir de tanto llorar, los mayores pierden el apetito, les da miedo salir solos al monte o a pescar, lo que, según comentaba anteriormente sume a la persona en estado parecido a la parálisis social, a la muerte en vida. Varios años tras la muerte violenta de un minero colombiano a manos de la GNB en las orillas de la comunidad de Mavacal, algunos de sus habitantes confesaban seguir teniendo miedo de bajar solos a esta parte del río ya que allí estaba la sombra. Comenté ya anteriormente que esta misma sombra fue la causa de la muerte de un bebé de pocos meses, causándole un susto del que no pudo recuperarse. Los cuerpos delicados de los niños pequeños son los más vulnerables y reflejan de manera más notoria y sufrida estos encuentros con sombras predatoras o maleantes.

Reymundo: Cuando una persona muere la sombra se queda aquí, la sombra de uno, no se va de aquí, se va ese espíritu de uno propio, ese sí que se va pa'rriba. Pero la sombra no se va de aquí, se queda aquí mismo en esa tierra. Porque no puede ir todo pues, uno tiene tres sombras, dos sombras, tres con espíritu de uno propio, ese que se va pal cielo.

imágenes. Y los máwaris, que aparecen siempre en la soledad cuando no hay contacto visual con los *propios*, ¿vienen también a rellenar ese vacío, ese miembro amputado del cuerpo colectivo?

M.V.: ¿Cuáles son las dos sombras?

Reymundo: Ese que cuando uno para así, cuando tú prendes la lámpara, ese la sombra de uno, esa que se queda, la otra ese queda más alto, otro sombra de uno, ese se queda aquí mismo, en cambio el espíritu se va.

M.V.: ¿Y qué hacen las sombras?

Reymundo: Nada, se quedan como gente mismo, pero no hablan, se mueven, caminan, pero eso no se ve más, nada. Antes que uno se enferma sí, aparece pa uno, mejor dicho así yo creo que es el pecado de uno, ese es sombra de uno pues, pecado de uno que tiene. Por eso que dicen que cuando uno se muere cuando lo van a enterrar uno, lo entierran ya uno bien, bien tapado ya con tierra, se para ese espíritu de uno, uno se para, gente pues, ese se lo lleva ya nuestro dios...

Y bien, la persona, constituida por múltiples componentes, deja de mantenerlos unidos tras su muerte. Las sombras, que son dos, no se van de la tierra, se quedan aquí. Se quedan como gente, se mueven y caminan, pero a diferencia de la gente propia y viva, no hablan, no se relacionan. La falta de comunicación verbal es característica, parece, de las sombras en general, no únicamente de las que pertenecen a un cuerpo que fue humano propio. Recordemos que las primeras veces que se aparece una máwari, normalmente es en forma de sombra que simplemente está presente pero sin conversar. La aparición de las sombras de un muerto ante un vivo trae consigo enfermedades, vienen antes de que venga la enfermedad. Por ello es tan importante evitar su encuentro. Son peligrosas pues las sombras, traen tras de sí el susto y la enfermedad. Su poder contaminador está relacionado, según parece, con el hecho de que representan el pecado de cada uno. Por ello deben permanecer en la tierra, porque nada más el espíritu de uno, libre de los pecados y de sus sombras, sube hacia el cielo. No pueden subir todos juntos. Recordemos que era dificultoso desprenderse de estos pecados y emprender el ascenso, incluso para hombres poderosos como Venancio y Loquiño.

Duri: la sombra es la propia sombra que tenemos, pero que es invisible, se ve nada más de noche, con luz. Cuando uno se muere, ella se queda y cuando quiere aparece y asusta a uno. Cuando quiere desaparece. Uno queda asombrado. El espíritu se va al cielo, el espíritu malo, el de alguien que cometió pecado mortal (acostarse con su comadre sagrada –por la iglesia- o con su madre o hermanas, es el pecado más grande) eso no tiene salvación. Su espíritu vuelve a la tierra otra vez y se convierte en culebra, comején, oso palmero, tigre etc. y uno vive como sapo y ya, se pierde por allí. Si es tigre, bueno, peligroso porque es tigre, te puede comer, pero si quiere se pierde en el monte y vive por ahí.

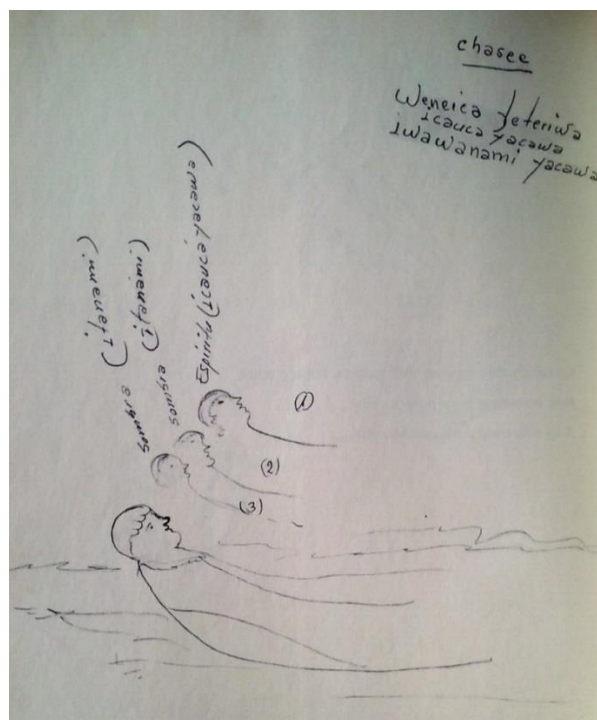


Figura 39. “El espíritu y la sombra del muerto se van”. Dibujo tsase (piapoco) (Alès, 1999)³⁵⁴

Definida a veces también como sombra, la apariencia animal forma parte de la persona propia³⁵⁵, pero permanece oculta —en situaciones normales— de modo que uno no sabe a ciencia cierta cómo se ve su apariencia animal. Se trata realmente del doble animal de la persona cuya existencia posibilita las transformaciones corporales. Dicho sea de otra manera, cuando uno se encuentra con su apariencia animal, es porque ha empezado una transformación corporal, se está volviendo otro. Esta característica de volverse otro, comenté ya en otro momento, no es propia exclusivamente de los chamanes. Cada persona, desde los recién nacidos hasta los mayores, tiene el potencial de volverse otra, y, en caso de que esto ocurra, su doble se revela ante él, se hace visible. Esta idea del doble oculto, cuya revelación es condicionada por la capacidad de volverse otro, acerca a los maipure-arawak a los wari, para quienes, señala Vilaça, la existencia de un doble resulta de la capacidad de transformación, no viceversa. Nadie, señala la autora, en condiciones normales tiene un doble (Vilaça, 2016:64). Este doble, o la cara animal de la persona, debe pues permanecer oculta, ya que su revelación conduce, tarde o temprano, a una transformación más definitiva: el abandono de la persona de su lugar de vida —esta tierra, esta familia— y su partida a Temendawí, a otro lugar, donde vivirá —su doble, diría Vilaça (Ibíd.) — con otra familia, la que ha venido precisamente a buscarle

³⁵⁴ Vemos en este dibujo que también los muertos tsase poseen dos sombras, que si bien no suben tanto como el espíritu, logran sin embargo mantenerse como a flote.

³⁵⁵ Una especie de alma animal, que acerca a los maipure-arawak otra vez a la concepción de los amerindios mesoamericanos sobre la posesión de dos alma, ver Pitarch, 2011

para apropiarse de su mitad animal, recuperarla. Cada uno nace con su apariencia animal³⁵⁶ y puede a veces volverse animal, este mismo animal cuya imagen, como una sombra invisible, le acompaña desde el nacer. Esta apariencia es como familiar de uno, pero uno normalmente no puede verla ni conocerla, por tanto uno nunca llega a saber qué tipo de animal es el que forma su otra cara. Esto presupone una inseguridad ontológica y la sospecha de que estás constantemente frente a un posible familiar, o familiar de otra persona, de otro congénere (Viveiros de Castro, 1996; Vilaça, 2005). El mundo animal, se vuelve de repente un mundo de sombras de parientes humanos. Por eso hay que respetarlos, no abusar de la caza, tratar bien sus restos, devolverles sus huesos. Por un lado, el máwari adopta apariencia humana, lo que hace que a primera vista todos podrían ser máwari aparentando persona propia. Por otro lado, la persona propia tiene una apariencia animal pero no sabe cómo es, qué tipo de animal es, lo que por su parte implica que cualquier animal podría ser un familiar tuyo (porque las apariencias de animales son como familiares de uno, según dicen). La apariencia animal de la persona pues, es el reflejo recíproco de la apariencia humana del máwari.

Esta reciprocidad es bastante llamativa e indica pues que el máwari de hecho es la apariencia animal de cada uno, que debe permanecer invisible a lo largo de la vida, pero que cuando se hace presente, cuando abandona la invisibilidad, lo hace reflejando la cara humana de la propia gente³⁵⁷. Es este reflejo, el reflejo de la cara verdadera, igual que el sol se refleja en las aguas, allá donde viven los máwaris; igual que la cara de Jesús se refleja en un espejo en el Poniente, el máwari representa el reflejo de la cara humana, y como reflejo, se ve así *como* humano. En esto consiste la principal impostura. La apariencia animal se comunica con uno aparentando ser *como* uno.

Cada uno tiene otra apariencia pues, pero así de, así como una sombra... Cada quien tiene su apariencia como animal... Uno no la ve, eso son como espíritu pues, una cosas así, así como los animales, casi como los animales... (Rafael Dupa)

Y bien, la apariencia no se hace visible a los ojos de uno mismo en vida, pero sí sale de la invisibilidad y se muestra ante los demás tras la muerte del cuerpo que acompañaba desde el nacimiento. Un animal suele hacer presencia cerca de la casa del finado, recordando así a los vivos que sigue aquí³⁵⁸. Pero hay que matarlo, solo así se consigue la desvinculación completa

³⁵⁶ A la apariencia animal de la persona se la llama igualmente sombra o espíritu, haciendo a veces difícil distinguirlos el uno del otro

³⁵⁷ En el Epílogo explicaré estos temas relativos al reflejo de cada uno.

³⁵⁸ Viveiros de Castro habla de la discontinuidad objetiva entre humanos vivos y humanos muertos (animalización del muerto y metamorfosis corporal)

del muerto³⁵⁹. De lo contrario su presencia seguirá molestando a los vivos, augurando la llegada de enfermedades y recordándoles que ni el muerto ni tampoco ellos han finalizado el proceso de desvinculación el uno del otro. Estas apariciones de animales, por lo normal flacos, en sustitución del vivo, son un síntoma de que este proceso de despedida del muerto no está funcionando.

Si se muere un viejo o una vieja o una persona adulta por aquí le llaman condenado, porque dicen los viejeros que cuando se muere una persona, pasa un mes y sale un venado, un picure a la comunidad, quiere decir que el espíritu del muerto no se ha ido todavía, y después la gente de la comunidad lo mata de allí sí ya se va. Pero la persona que se muere así y no tiene cosa mala se muere y no tiene nada, pero hay personas que dicen que cuando se muere uno y lo entierran, pasa una semana, un mes y vuelve algún animal, entonces la gente de la comunidad tiene que buscar a matarlo, si lo mata, ya, dicen que es el espíritu del muerto, allí se va definitivo. Yo me acuerdo aquí abajo había muerto un viejo ya, del lado de Colombia, entonces según que lo enterraron, pero salía y salía y de la comunidad ya no querían salir pal monte, entonces lo sacaron de la tumba y lo llevaron a enterrar del otro lado del río, entonces vino un señor y dijo yo lo voy a matar y mató un cachicamo³⁶⁰, y ya se fue definitivamente (Rafael Dupa, 2009).

Y bien, este animal que se hace cuerpo –animalización del muerto, en términos de Viveiros– y se presenta cerca de la casa donde vivía el finado, es la apariencia animal hecha cuerpo, materializada. Muerta la persona, su cara animal, oculta o disfrazada bajo apariencia animal durante toda su vida, ahora se desprende de su máscara y se muestra por fin, muestra su cara oculta. ¿Cómo ocurre esto? Los muertos pierden el cuerpo, por tanto, la propia perspectiva de persona humana, ya que ésta la da el cuerpo humano, producto de los esfuerzos de todos sus congéneres con quienes ha ido compartiendo sustancias y fluidos corporales (comida etc.). Muerto y desaparecido ese cuerpo, muere por tanto la posibilidad del que el espíritu del muerto mantenga su perspectiva humana. Le quedan pues las perspectivas animales, las de otros cuerpos. Y es como se aparece. El que este animal que aparece sea reconocido por los familiares como el fallecido, significa que no solamente ha cambiado su perspectiva, la del muerto (al adoptar este un nuevo cuerpo). También ha cambiado la perspectiva de sus familiares, quienes visualizan al fallecido familiar como animal. El cambio de perspectiva, de humana a animal del fallecido, hace que cambie la perspectiva de sus familiares ubicándose estos en el papel de casi predador, o del todo, porque lo que hacen es coger y matarlo. Por otra parte, la necesidad de esconder cuchillos y machetes, habla también del cambio de perspectivas al morir: el muerto puede volver y liarse a matar a sus

³⁵⁹ Ver Taylor, 1993

³⁶⁰ *Dasypodidae*, armadillo

familiares, porque quizás ya no les reconoce como tales. Precisamente porque ha perdido su lugar desde el que miraba al mundo, su cuerpo.

Dupa: Murió un viejo por allá por el alto Guainía, según que lo enteraron allá y al mes salió una culebra así cerquita de la casa, entonces cogieron y lo mataron y de allí se desapareció definitivamente el espíritu... Pero solo algunos viejos aparecen como animales, porque hay en Victorino varios señores de sesenta años que murieron y nada. Una señora vieja que murió apareció como cachicamo, cuando lo mataron se desapareció definitivo.

M.V.: ¿Y cómo saben que es ella?

Dupa: Bueno, porque cuando lo mataron más nunca sale a molestar, porque una señora que murió al lado de la casa mía, y entonces el animal sale en el camino, va para allá y se regresa, entonces para entender que es ella es porque está cerca de la casa, pasó por su casa. Porque si es él busca pa su casa, el espíritu no se ha ido todavía.

El espíritu del finado no tiene prisa por irse. En vida, el espíritu mantiene unidos todos estos componentes, dentro del cuerpo (o bien gravitando cerca de él, como la sombra por ejemplo), pero una vez acaecida la muerte, la fuerza de gravedad amaina, pero no se pierde de todo. El espíritu que no se ha ido todavía al cielo, va caminando por la tierra, deshaciendo caminos. A veces el espíritu puede volverse peligroso también, según comenté más arriba, aunque normalmente no hace nada más que saludar a los amigos, hacerles alguna pequeña seña de que sigue por ahí. No hay que contestarle, no hay que conversar con él.

Cuando muere una persona en la comunidad esconden machetes y cuchillos porque de repente viene una persona así y te mata... (Rafael Dupa, 2009)

Pero, ¿por qué no se va el espíritu? Se queda *recogiendo pasos*, deshaciendo los caminos andados durante la vida, volviendo hacia atrás por todos los sitios a los que ha llegado en vida el finado. Emprendiendo el camino de vuelta.

Dupa: Se muere una persona y se queda el espíritu por allí, el animal no, el animal se murió, y se murió, no se queda el espíritu, en cambio el espíritu de la persona sí sale a recorrer todos los pasos que ha dado, más o menos tú tienes un amigo y está por allá lejos, llega y te hace una seña así, pero amigo, conocido así, viene a hacerte una seña, te llega a sacudir el chinchorro, cualquier cosa te hace, el espíritu del muerto que anda recogiendo pasos, según, según la gente, según que uno anda, uno tiene que ir pa todas las partes que uno ha andado, anda recogiendo pasos, hasta allá donde tú has andado, hasta allá llega el espíritu, según pues...

M.V.: ¿Y tarda mucho?

Dupa: No, no tarda, no, como ese es un sueño así, no es que ande así, eso como en sueño una cosa así y anda rápido... ese anda rápido, ese como una cosa, rápido, no busca para pagar pasaje así, eso

es como así... el espíritu va rápido, no va por ahí pagando pasajes, no, por allí donde llega, y tienen un conocido le hace señas, le sacude el chinchorro, cualquier cosa, pero después de muerto...

M.V.: ¿Y cuándo termina de recoger todos sus pasos?

Dupa: Bueno, allí no se ve más nada, no se ve más nada, porque ha recorrido todo donde andaba tanto por ahí, según pues la creencia de la gente...

M.V.: ¿Y hay veces que aparece así como un animal, verdad?

Dupa: Sí, ese esta por ahí, algo te hace...

M.V.: ¿Y uno como sabe que es el espíritu, uno lo ve?

Dupa: No, porque si uno ve de donde más o menos un compadre que tiene familia en Ayacucho, llega aquí y hace una seña, sacude el chinchorro, cualquier cosa y allí llega la gente y dice fulano se murió, y ya uno sabe, así es la cosa del espíritu cuando se muere la persona, listo, ese no hace daño, no asusta, solo viene por ahí, solo una seña pues, es como viene María, ya, una seña pues y todo el mundo está de acuerdo que viene, pero eso es como una seña del espíritu que anda por allí, la creencia de los viejos antiguos... ese es el espíritu de uno según que anda por ahí recogiendo pasos...

Se inicia con la muerte un proceso de desintegración y separación de todas las partes que completaban la persona propia, que la mantenían unida. Bien, hay que recordar a estas alturas de la descomposición del ser humano, el esfuerzo por componerlo, por dar, tras varios intentos seguidos, tras varias transformaciones y metamorfosis, con la cara definitiva de las personas. Recordemos que Dzuli con su séquito de poderosos chamanes quieren crear a las primeras personas dando forma y cuerpo a los dibujos que iban emergiendo en la superficie de las rocas a medida que Dzuli iba soplándoles encima humo de tabaco. Eran dibujos sin volumen, acostados encima de las rocas, sin poder desprenderse de ellas; cuando sí lo hacen parece que no tienen grosor; soplando más tabaco Dzuli intenta insuflarles la vida, inflarles con el peso de la materia, darles cuerpo. Posteriormente se forman los seres de doble fisionomía, la gente animal que bien sabemos que fueron cocinados en la olla hirviendo. Bien. La descomposición de la persona propia tras la muerte realmente repite estos pasos mitológicos que describen el esfuerzo colectivo de fabricar la persona, ensamblarla. Un esfuerzo colectivo, sobra decir, que se produce a diario, en la convivencia, en el intercambio de palabras, comida y sueños. Al morir la persona, pues, se disgrega en componentes como la sombra (pegada a la tierra y plana, sin volumen ni cuerpo, recuerda a aquellos primeros dibujos, que se veían *como* gente); la doble cara animal, evidentemente, es la apariencia animal que, en el caso de la muerte, en vez de esconderse en el agujero del Poniente, emerge ahora, ocultando por fin la otra, la cara humana de la persona. El muerto, pues, vuelve a recoger no solamente los pasos de su *propia* vida, sino de la vida de todos los seres.

Tras pasarse la vida entera componiendo, demostrando y manteniendo su propia humanidad, a la vez que apostando por la humanidad de su doble animal, la persona maipure-

arawak, tras morir, emprende el camino de vuelta, recogiendo sus pasos y los de sus viejeros, llegando hasta los tiempos en los comienzos del mundo donde había una indistinción ontológica entre los seres, donde se estaba cocinando todavía la vida dentro de la olla. Hasta allí recogen sus pasos de vuelta, sumergiéndose “en honduras insondables, carentes de ojos, en la placenta de las imágenes”³⁶¹.

³⁶¹ (Jünger, 1992:298)

PARTE III. COMO LA TORRE DE BABEL



Figura 40. Santa María de Mavacal vista desde la puerta de la iglesia. En primer plano: los bojotes de hojas de palma para la renovación del tejado de la iglesia.

Capítulo 5. Otro comienzo: Santa María de Mavacal

Devolviendo huesos

Comensalidad y espíritu comunitario

Como la Torre de Babel

El impulso salesiano

La boca de Diablo

La doble cara de Jesús

La fiesta del mastro

Los Juegos

Liderazgo

Santa María y la Revolución Bolivariana

Convivencia con la corrupción global

Devolviendo huesos

¿En tu cámara de fotos aparecen la fecha y la hora? Tráela pues. Es muy importante que tengas foto de tu primera comida en Mavacal...

La mujer retira la perola del fuego y la coloca en el centro del suelo recién barrido de la cocina. Con un palo remueve las ascuas incandescentes hasta que se apagan bajo una capa de ceniza. De una ponchera saca casabe y maízoco y junto con la botella de catara, los coloca en el centro, alrededor de la olla, junto con una pila de platos vacíos. El tumulto caótico de niños y mayores se va transformando en una órbita cuya fuerza de gravedad es ahora la olla en el centro. Los comensales se van sentando alrededor, encima de sus cholas o directamente en el suelo de tierra apisonada. La dueña de la casa empieza a sacar con la totuma raciones de sancocho –piezas de animal que flotan en medio del caldo– y a verterlas en cada plato, entregándolo en manos del comensal elegido. “Aquí tu plato”, “Dupa”, “Nelson”, va bautizando cada ración y los platos con dueño abandonan el centro y se despliegan en un círculo más amplio. El caos que bullía dentro la olla hirviendo, ahora es transformado por la mano femenina en pequeñas raciones ordenadas, distribuidas entre todos los comensales. Luego la botella de Coca-Cola que contiene la catara picante empieza a circular y los caldos se vuelven turbios. Las manos echan puñados de maízoco o trozos de casabe y la sopa se va solidificando, volviéndose una masa densa que los dedos hábiles van moldeando en pequeños bocados. Los trozos de presa son mordidos una y otra vez hasta dejarlos en los huesos. Los huesos desnudados, troceados, rechupados, desmembrados en pequeñitos segmentos. Ni un cartílago encima, ni rastro del tuétano por dentro. Así es como se los escupe en el suelo, justo detrás del plato. A medida que se van vaciando los platos, crecen los cúmulos de huesos desechados. Toses, risas, intentos inoportunos de los perros de robar algún hueso. Al acabar, cada uno recoge sus huesos, barriéndolos del suelo con los dedos y devolviéndolos al plato. “Gracias, doña”, y el plato vuelve al centro, al lado de la perola vacía. Uno a uno, libres de la gravedad que los mantenía en la órbita de la perola, los comensales se van acercando al balde en el que la anfitriona ya ha echado agua y un poquito de jabón. Una a una se sumergen las manos, una a una se limpian las bocas. El agua se vuelve turbia. Los perros finalmente se acercan a beber. Mientras tanto, una nueva perola reúne a los compañeros de mesa: la yucuta. La doña la entrega primero al invitado (casi siempre hay alguno), y luego la perolita emprende su propio viaje circular, de mano en mano, de boca en boca. Todos beben de la misma totuma, y al terminar la dejan flotando dentro de la yucuta, cual pequeña curiara. Los comensales se quedan conversando hasta tarde. Echando bromas y cuentos.

A la mañana siguiente la mujer de la casa bajará al puerto acompañada por niños y perros. Se sentará en el tablón de madera, cogerá de la pila de cacharros sucios aquel plato que guarda los restos de la cena y, antes de ponerse a fregar, con un movimiento hábil y veloz, lanzará los huesos al río.

Comensalidad y espíritu comunitario³⁶²

*Cuando estamos todos, comemos fuera a la mesa, juntos,
tenemos espíritu comunitario*

La primera llamada de la campana anuncia el comienzo del nuevo día. Un tubo algo oxidado cuelga en lo alto de una viga del comedor, justo en la esquina que mira hacia Naciente, y otro más delgado –una suerte de badajo exterior– lo golpea intermitentemente al ritmo de la mano del capitán, arrancándole ese sonido de chicharra metálica que llena las madrugadas de Mavacal. Desde su misma fundación, la comunidad despide las noches con estrépito. El segundo toque saca a la gente de sus casas. Van apareciendo mujeres con perolas con yucuta caliente y termos con café empalagoso que van colocando encima de la mesa anunciando: “Aquí hay yucuta”, “Aquí hay café”. Y el ajicero, que nunca falta: “Aquí el ajicerito”³⁶³ y como si tuvieran un poder mágico, esas palabras compartidas ante todos sacuden los restos de la noche y dan el inicio del día: tragos pegajosos de yucuta caliente empiezan a resbalar por las gargantas; el ajicerito saca lágrimas y toses, las bocas entran en calor y empiezan a pintar el día: cosechar el conuco, tostar mañoco, salir a pescar. Alguien soñó malo. El sueño es analizado entre todos, comentado de manera colectiva. Los sucesos de la noche se colocan, igual que el ají picante, a disposición de todos, para que cada uno los saboree, para que entren en boca de todos. Los sueños son comentados entre todos, cada uno puede opinar y ofrecer su interpretación³⁶⁴. Vaciadas todas las perolas, secados todos los termos y narrados todos los

³⁶² Aunque hoy en día no lo percibimos así, decir *comer con alguien* es una tautología, ya que en la propia etimología del verbo comer está implícita la idea de compartir este acto con otros. Al verbo latín *edere* se le añadió la preposición *cum* (con) porque comer era siempre un acto colectivo, compartido entre varios. *Cum-edere* > comer

³⁶³ “Antes de salir al conuco o para cazar, bueno, el ajicero que siempre llevamos en la mañana, un pescaíto, un sancochito ahí con bastante ají que se lleva a la mesa y lo llevan a tomar su yucuta también...” (doña Marina, abril de 2008, comunidad de Santa María de Mavacal)

“Ajicerito de pescado, se le echa su picante, queda picante el ají, por eso se llama ajicero, pescado con ají, con bastante ají, pica bastante, y allí se bebe yucuta caliente, uno come y bebe, para que calme la ardura” (doña Omaira, mayo de 2008, comunidad de Guarinuma)

³⁶⁴ Para una práctica similar entre los Piro, ver (Gow, Helpless - the affective preconditions of Piro social life, 2000).

sueños, cada uno arrastra sus pasos lentos hacia su casa. La noche, una vez más, ha sido vencida. La revista ha sido pasada.

La comensalidad, en general, tiene gran importancia y juega un rol fundamental en el desarrollo sano de ese cuerpo alegre y contento de sí mismo que es la comunidad de Mavacal. La comensalidad, en la que todos se reúnen a comer juntos la comida de otros, es una forma de identificación social básica. Es lo que alimenta y produce este cuerpo social que es la comunidad de Mavacal. Ya hicimos referencia, en el inicio de esta Parte II a Seeger, a través de Vilaça, y a la relación entre cuerpos como base de la sociedad amerindia. Podríamos añadir, ahora, que junto a esas sustancias como el semen, la sangre o la comida, que se comparten entre los cuerpos, también está otra “sustancia” que brota de unos cuerpos y penetra otros: la palabra narrada. Palabras que fluyen como la sangre o que son “vomitadas”, escupidas y desmenuzadas como los huesos de la comida. Sancocho, sangre, semen y palabras: he aquí los ingredientes básicos del sistema sociológico de mis anfitriones. Mavacal se suma de esta manera a estas sociedades que hacen suya (aun sin expresarlo de esta manera, claro está) la afirmación de Seeger, Da Matta y Viveiros: “indigenous socio-logics is based on a physiology”. El logos, el conocimiento como sustancia que se comparte entre los cuerpos amazónicos. Así pues, cuerpos que comen la misma comida compartida entre todos forman un cuerpo social sano y seguro. Esos mismos cuerpos que comparten sus narraciones sobre lo ocurrido en la soledad de la noche, los cuerpos que mastican, tragan y digieren los sueños nocturnos de los otros, están produciendo, a través del cuerpo social, el cuerpo propio, el de uno mismo. Mantener el cuerpo propio al resguardo de la tentación de la noche pasa por convertirlo en un cuerpo social, de día, comiendo y hablando entre todos. Producir el cuerpo propio, pues, significa a la vez producir el cuerpo social de la comunidad, un cuerpo común, compartido entre todos. Algo, que es característico, por cierto, también del cuerpo *propio*, un cuerpo que es propiedad de los otros y de toda la sociedad.

Los desayunos comunitarios son una obligación, no así las comidas, organizadas tan solo cuando están presentes todas las familias. Pero son precisamente estas comidas compartidas las que son motivo del mayor orgullo comunitario de Mavacal. Una procesión de platos, pocillos, cacerolas de sancocho, tortas de casabe y botellas de Coca-Cola llenas de catara, se dirige hacia el comedor. A medida que van llegando, mujeres y hombres colocan la comida en la gran mesa en el centro del comedor anunciando “Aquí hay sancocho”, “Aquí hay asado” y esas simples palabras sirven a la vez de invitación para que todos empiecen a comer. Sentados en los bancos que flanquean el comedor, o de pie alrededor de la mesa, en cuclillas en el suelo los más pequeños, y los perros husmeando a la espera de que llegue su turno, mis anfitriones de Santa María de Mavacal presumen de ser probablemente la única comunidad que sigue

organizando almuerzos en conjunto. No se hacen todos los días, pero sí las suficientes veces para mantener ese espíritu comunitario de orgullo y alegría compartida.

El comedor es quizá el lugar de más peso e importancia en la comunidad. Ubicado en el centro mismo de la plaza y sin paredes, es accesible por todas partes y está a la vista de todos, puesto que desde allí uno puede fácilmente controlar los accesos a las casas y ver quién entra y sale, así como dejarse ver. Es el lugar donde se comparte todo y entre todos, y de allí nada sale sin haber sido bien masticado y digerido, sea comida o algún problema pendiente.



Figura 41. El comedor de Mavacal y la escuela Kasijmakasij detrás

Este es un ritual público y al alcance de todos, cada uno sabe que su participación es fundamental. Esta es precisamente la clave de su éxito. El objetivo de hacer comensalidad es adquirir la máxima cantidad de información sobre los otros y a su vez entregarla sobre sí mismo. El rastro del venado, el próximo partido de fútbol del “Real Caname”, el proceso de construcción de la casa de Trino, la última vez que subió río arriba un barco con mafiosos, los nuevos peroles de Marisela, las últimas hazañas de caza de Quintero, la gripe del bebé de Sesiana, el sueño malo de Aumir, la gotera del techo de la iglesia, la escasez de pescado con la crecida del río, la fiesta patronal del mes que viene, el turno para usar la batería solar y cargar la linterna, el bachaco que se come las recién brotadas hojas de la yuca, la construcción del

excusado de Julián y risas, sobre todo muchas risas acompañan esas reuniones convocadas por el toque de una campana. Rumiarlo todo. Entre todos.

La fama de esta comensalidad, hay que decirlo, precede la comunidad. Antes de haber llegado a Mavacal, yo ya había sido informada por varias personas ajenas a Mavacal de esta costumbre, valorada como ejemplar. Los elogios de los misioneros tenían que ver por un lado con la nostalgia por la pérdida de valores en las demás comunidades, y daban a entender que el hacer comensalidad es una reminiscencia de las antiguas costumbres indígenas que en Mavacal se seguían respetando, de ahí el considerar a sus habitantes como más tradicionales que otros. No así en las demás comunidades que hace tiempo ya no estaban unidas. A ojos de los misioneros la comensalidad entre los habitantes de Mavacal era vestida de los valores cristianos inculcados a los antiguos discípulos y líderes actuales.

Una característica que han mantenido siempre es que no sé cuántas veces a la semana hacen el almuerzo comunitario, entre todos, entonces esa es una cosa interesante que se ha perdido en otras comunidades, porque ahí en el hecho de comer juntos se habla, se dice, ayuda a la inserción de otra gente. (padre Samuel Iribertegui, misión salesiana, San Fernando de Atabapo, 2010)

Pero, ¿por qué tanta insistencia en hacer comensalidad? Se comparte, obviamente, mucho más que la comida. Aparte de satisfacer la curiosidad comprensible hacia los detalles que ofrecen los demás, la comensalidad brinda la posibilidad de ejercer control sobre ellos. La información es poder. Es seguridad. Se logra, a través de la comensalidad, incrementar el control social: uno está seguro de los demás en la medida en que sabe en todo momento lo que los otros están haciendo o están a punto de hacer. Así, comer juntos permite a la comunidad mantenerse íntegra y unida. Orgullo por doble partida: el personal, por poder presumir de abundante cacería; el colectivo, por consolidar la integridad del grupo, sentirse parte de un todo. Estabilidad. Seguridad.

En el Capítulo 4 analizaba la comensalidad como una manera no solo de brindar seguridad a los participantes de las comidas comunales en la identidad del otro con quien comparten su comida o asegurarse de que nadie está siendo envenenado, sino también como una forma básica de reciprocidad que convierte a todos en iguales, en anfitriones y huéspedes para los demás. Sumándonos a la idea de Lagrou (Lagrou, 2000) de que el cuerpo colectivo se forma por personas que viven en cercanía inmediata y comparten sustancias, como la comida, vemos que la comida compartida entre todos, delante de todos, produce y moldea el cuerpo social de Mavacal. Me interesa detenerme solo un momento y ver de qué forma el rechazo a compartir información con el resto de habitantes influye en ese gran cuerpo que es la comunidad de

Mavacal, un cuerpo joven, abierto y orgulloso de sí mismo³⁶⁵. Un cuerpo con espíritu comunitario, en palabras de su líder y fundador, don Nelson Yaparé.

Al reunirse cada día a tomar yucuta por las mañanas o a comer juntos la cacería encontrada en el monte, los habitantes de la comunidad no solo comparten comida, sueños y narraciones, sino que construyen el cuerpo social de la propia comunidad. Igual que el cuerpo de la propia persona, la comunidad, siendo todavía joven y reciente, necesita del esfuerzo común para consolidarse, para completarse y convertirse en un lugar tranquilo y estable para vivir bien. Este es el valor principal para mis anfitriones: vivir sabroso, vivir bien. El trabajo es sabroso solo cuando es compartido. Los sueños también tienen que ser compartidos, vimos, y si no, causan enfermedades. La comida se comparte entre todos, todos comen juntos, beben juntos, hablan juntos. Estas horas del día son pues la principal forma de establecer la relación de pertenencia: es durante las comidas comunales y durante las fiestas, cuando la gente de Mavacal se siente parte de un todo, se siente propia de Mavacal. La comunidad se construye a medida que es construida por sus integrantes. Esta es la pertenencia que les une y les da seguridad: durante las comidas no solo se comparten los alimentos sino también el idioma. Compartir comida e idioma significa evitar la hostilidad: nadie está siendo envenenado ni dañado, nadie está cotilleando ni diciendo chismes. Comer y hablar juntos: esta es la forma en la que mis compañeros se construyen como personas completas a la vez que construyen el cuerpo de su propia comunidad.

Esta seguridad, buscada en la comensalidad, se explica también con la inseguridad ontológica de la propia persona y su necesidad de confirmación constante por parte de un congénere, algo que ya he comentado en varias ocasiones a lo largo de estas páginas. Comer comida verdadera, propiamente indígena, es decir, picante, salada y caliente, es una manera de identificación fundamental. Compartir la comida con los demás es la reafirmación diaria de la pertenencia del otro dentro del colectivo de uno mismo. Para mis anfitriones, comer juntos, y por lo tanto ver qué come el otro, es asegurarse de que sus vecinos son como uno mismo, son propia gente. Y es que, el máwari no come picante ni salado, tampoco tiene limón. En ninguno de los relatos de encuentros con máwari, este se sentaba a comer con la propia persona. Parece que para compartir tu comida con el otro hay que compartir también la

³⁶⁵ Identity is understood as a process inscribed in and on a person's body. The community of close kin with whom one lives is called "our body" (...) . This is because people who live close ultimately end up "belonging" to the same collective body as a result of the experiences, memories, food and bodily substances that have been exchanged and shared. The frequency, with which collective meals are organized along with a systematic sharing of goods and productive activities, creates the strong consciousness of interdependence responsible for the idea of one's community understood in terms of "our body". (Lagrou, 2000)163

misma perspectiva. Aquellos que comen lo mismo juntos están posicionados dentro del mismo colectivo humano. Pertenecen a una misma perspectiva, por tanto, son *propios* el uno para el otro. La importancia que tiene comer la misma comida juntos se ve expresada de forma clara en los relatos de los cazadores, una vez de vuelta a su comunidad, o lo que es lo mismo, a la seguridad y el cobijo de las miradas de los afines y entre su comida. En cada relato sobre encuentros con otras personas, especial atención es prestada siempre al momento de comer. El proceso entero de preparar la comida, desde la composición del pescado o el animal, pasando por cómo se calienta la comida si ya estaba hecho el sancocho, hasta el momento de sentarse y comer, es narrado con lujo de detalles. Es sorprendente la memoria que guardan sobre comidas ocurridas hace ya varios años: son contadas como si hubieran ocurrido ayer mismo. Y es que ¿cómo si no el oyente va a saber qué tipo de persona era aquella con la que habló el narrador? La comida cumple en estas historias doblemente su papel de pasaporte de identidad: primero durante el propio encuentro, cuando el viajero siempre es invitado a sentarse y comer, o a tomar yucutica al menos. Y luego, ante los oídos de los afines del huésped, que así demuestra que con quien compartió una tarde o una charla, era realmente, propia persona. Solo una persona propia sabe tomar yucuta y comer picante. Comer la comida del otro delante de sus ojos y a la vez ver que él come de tu comida, significa confirmar que ambos comparten la misma realidad ontológica.

Podemos entender mejor quizás la importancia no solo de las comidas comunales, que están en el centro de cada actividad social (fiesta, juegos, votación etc.) sino también de la primera toma de comida en etapas importantes de la vida. La primera vez que el niño prueba comida humana, comida *propia*, es su primera confirmación de que su mirada pertenece a este mundo. Ahora sí, si se enferma y le da diarrea, es que hay un desajuste entre cuerpo y mirada. Significa que este cuerpo de bebé, no ha aprendido aún a mirar el mundo tal y como lo hacen sus afines, a los que debe acabar por pertenecer.

Pero aparte de ser un pasaporte de identidad, un canal de información, o motivo de orgullo misionero y revolucionario, la primera tarea de la comensalidad, evidentemente, es el intercambio de comida. No se trata simplemente de comer en compañía de los vecinos. El objetivo de la comensalidad es posibilitar el intercambio de alimentos. Los peroles llenos se dejan en la mesa del centro y en ese mismo instante se convierten en comida para todos. Todos comen de lo de los demás. Esta es, pues, la única manera de asegurarse de que nadie está siendo envenenado o dañado. De esta manera a través de la comensalidad cada persona se convierte en anfitrión y huésped para los demás. Es esta condición de simultaneidad la que proporciona la seguridad. La comensalidad no es simplemente comer juntos. Es comer juntos

la comida de otros. Esta reciprocidad convierte a todos en iguales, en partes del mismo cuerpo que se alimenta con la misma comida. La comensalidad, por tanto, evita la hostilidad.

Así pues, el valor quizás máspreciado para mis anfitriones es compartir y en él se basa la construcción no solo de su comunidad sino de la persona arawak. Se comparte el cuerpo, ya que pertenece al esfuerzo de todos por convertirlo en persona a través del cumplimiento de los tabúes. Se comparte el mismo idioma, ya que es la única manera de evitar chismes y cotilleos, enfermedades sociales que derivan en corporales. Se comparte la comida, ya que así se asegura la integridad corporal de la persona y la de la propia sociedad. Se comparten las experiencias vividas en la soledad de la noche o en el monte. La condena social más grande se la lleva la mezquindad en todas sus formas: mezquinar comida o una experiencia amorosa con una tonina derivan en inestabilidad, incertidumbre, enfermedad. La comunidad, pues, es un cuerpo social, hecho y modelado entre otros cuerpos sociales, los de la gente arawak. El cuerpo arawak se construye con el esfuerzo de toda la sociedad y se comparte entre todos. Como en una especie de juego de muñecas rusas matrioshka, la comunidad –su estructura, cuerpo y funcionamiento- contiene en sí los cuerpos –con sus esqueletos, órganos y palabras compartidas y calladas- de la gente que ha elegido vivir allí. De la misma manera que un cuerpo arawak puede enfermar o morir a causa de la mezquindad de las palabras o a causa de palabras maléficas, la comunidad se ve gravemente afectada cuando uno de sus órganos se aparta del funcionamiento común. En el primer capítulo se discutió cómo el esqueleto del universo, con sus vértebras, conforma también el cuerpo de las personas. No es de extrañar pues, que ese mismo modelo de cuerpos que se contienen mutua y recíprocamente, como el de Mavacal y sus integrantes, se repita a este nivel más cotidiano.

Los eternos ausentes de estas reuniones comunitarias son la familia de doña Marina Faria y su marido Pancho Yacame. Nunca salen a comer con los demás, no comparten su yucuta en el comedor y no sacan su sancocho de pescado para las comidas comunitarias. Por consiguiente tampoco reciben comida de otros. No hacen vida social. Esta marginalidad, en la que han elegido vivir, les convierte en el punto frágil para la salud de ese cuerpo grande, risueño y orgulloso de sí mismo que es la comunidad de Mavacal. La ausencia de la familia Yacame es una herida abierta que duele aún más tratándose de una de las tres familias fundadoras de la comunidad de Mavacal, o sea unos de sus integrantes más antiguos. Y también de la pareja más vieja. Los dos superan los sesenta años, lo que convierte a doña Marina en la mujer de más edad en toda la comunidad. Es la única que goza de un título: “la doña”. Pero parece que ni siquiera este respeto que infunde en los demás, es capaz de paliar los efectos nocivos que su actitud de aislamiento y pasividad provoca en sus vecinos. Acusaciones repetidas son dirigidas hacia los miembros de su familia. Sus hijos son culpados de entrar a robar en las casas de los

vecinos cuando éstos se encuentran fuera. Las desapariciones, bastante frecuentes, de pocillos, tazas y todo tipo de menaje de hogar, son atribuidas siempre a los antisociales. Sin más pruebas que las propias afirmaciones de cada uno de los supuestos afectados, los eternos ausentes de la comensalidad se han convertido en los eternos acusados de conductas antisociales. Y es que la ausencia de la comensalidad, como forma de mezquindad, es una conducta antisocial, la más reprobada. Se puede mezquinar comida, o menajes de hogar, o los propios sueños, al elegir no compartirlos con los demás comensales. Mezquinar la comida es lo más abominable que puede hacer la persona arawak. Más incluso que envidiar y echar daños, por poner dos ejemplos de actitudes antisociales. Otra de las mujeres de más peso en la comunidad, por antigüedad y edad, es Angelina. Calificada de mujer acaparadora, tacaña y envidiosa, Angelina infunde más bien miedo. Poca gente suele ir a hacerle visitas, ni siquiera sus dos nueras. Su rechazo a compartir la cigüeña (ralladora de yuca con motor) –de uso supuestamente comunal–, ha provocado riñas y la ha enemistado con buena parte de las mujeres, que no se cortan en calificarla de mezquina y envidiosa. También es un secreto a voces el hecho de que Angelina le echó daño a Marina, hasta entonces su buena amiga. El daño fue poderoso y la tuvo cuatro meses convaleciente: fue echado en el fogón e hizo que casi perdiera la vista al remover el mañoco; empezó a ver dos personas donde había solo una; veía la casa cerquita, cuando se encontraba muy lejos de ella, y a veces sentía que una aguja se clavaba en su sien provocándole un dolor inmenso. Iba enflaqueciendo, ya que cuando su boca quería comer, su barriga no quería comer ni beber nada; dejó de notar sabores y sentía un fuerte ardor en la lengua, cual si estuviese quemada. El brujo que la curó anunció que aquello era envidia y que la causante era una mujer de su comunidad que iba a ser la primera en visitarla a su vuelta a casa. Sentada en un banquito al lado del fuego, Marina vio entrar primero a su vecina y mejor amiga, Angelina. Desde entonces no han vuelto a dirigirse la palabra. A pesar de este acto hostil, la actitud de Angelina con la sociedad es sociable. El hecho de hacer vida social, de ofrecer su comida a los demás y de cumplir con meticulosidad las reglas de la reciprocidad, la salva de la condena social. No hacer comensalidad, pues, es socialmente condenable. Hacerla, en cambio, es una señal de salud social. La salud social prima por encima de la individual. Lo que se hace público, mediante la comensalidad, no puede herir ese cuerpo al que todos pertenecen y que pertenece a todos. Por tanto la mezquindad (mezquinar comida, objetos o palabras, o sea mantenerlos al margen o en secreto) viene a ser el mayor peligro para la salud y la seguridad social.

Tampoco los sueños deben mezquinarse. Los sueños se suelen contar a primera hora de la mañana, raras veces por las noches. Compartidos en ayunas, los sueños son masticados por todos, tragados y digeridos, convirtiéndose en la primera *comida* de los demás cuerpos, la que

rompe su conexión con la noche y le prepara para el nuevo día. Contar el sueño en la mañanita tiene como objetivo prevenir que lo sucedido en la noche se extienda sobre el día. Contar lo que ocurrió en sueños representa, pues, la manera de comerse la noche, pero también comerse los sueños. La palabra narrada, compartida entre todos, junto con la yucuta y la arepa de desayuno. La palabra predadora. Contar las historias con máwaris es comérselas, masticarlas, dejarlas en los huesos para que no puedan volver a levantarse y revivir. Y como cada comida, ésta también tiene que ser compartida. En medio del comedor, entre café, yucuta y ajicero, la gente desmenuza las historias soñadas, las despieza, chupa sus huesos y los escupe al suelo, para finalmente devolvérselos al río, de donde provenían en primer lugar. Porque, al fin y al cabo, los sueños que necesitan ser contados entre todos, son precisamente los que provienen de las aguas del río. Pero ya son historias masticadas, comidas y tragadas, ya quedan nada más que sus huesos. Unos cuerpos todavía soñolientos que se reúnen a compartir yucuta caliente y sueños nocturnos, convocados por el toque de la campana del comedor. Se realiza allí una comensalidad del sueño de uno, en la que, igual que ocurre con la comida, todos *comen* el sueño del otro. Pero, ¿cuál es el papel del narrador del sueño? Ocurre, en esta comensalidad, algo similar a lo que pasa en la otra, donde lo que se comparte es la yucuta y el sancocho. Allí, cada mujer saca las perolas con la comida que ha preparado y las deja encima de la mesa comunitaria, al alcance de todos los comensales. Ella y su familia, por regla general, comen de las perolas allí dejadas por las demás mujeres, en esto consiste el sentido del intercambio de la comida: comer juntos comida de otros. Con los sueños, pues, ocurre lo mismo: al narrarlo, uno lo deja a disposición de los demás, lo ofrece junto con la yucuta caliente. Lo que uno mismo ha *cocinado* en la olla de la noche, dentro de su hamaca, se vuelve, mediante el relato, algo de lo que todos pueden comer y beber. Este es precisamente el objetivo de contarlo: hacer partícipes a todos. El sueño se va contando de a poco, entre trago y trago de yucuta caliente. Sacarlo del cuerpo se convierte en un cuidado personal, una de las tareas matinales que forman parte de la rutina obligatoria, junto con el aseo y la toma de yucuta caliente. Las primeras diligencias corporales con las que el cuerpo se prepara para entrar en el día y abandonar la noche. La narración del sueño como un acto purificador, limpieza matinal³⁶⁶. Cada mañana los adultos –principalmente los hombres, ya que las mujeres

³⁶⁶ Esta conexión entre el cuerpo que está en ayunas y el sueño la encontramos en Walter Benjamin. Recordamos aquí su “Sala de desayuno” (Benjamin, 2011) y la creencia popular según la cual si uno desea mantener sin fracturas su contacto con la noche, no debe desayunar. “Una tradición popular desaconseja relatar los sueños en ayunas a la mañana siguiente. La persona que acaba de despertar aún está cautivada por sus sueños. al asearse, va sacando a la luz escasamente la superficie del cuerpo y sus visibles funciones motoras, mientras en las capas más profundas persiste el gris crepúsculo del sueño, que incluso se va consolidando en la soledad que corresponde a la primera hora de vigilia. Quien no

bajarán acompañadas por los niños, los cacharros y la ropa sucia más tarde, a media mañana, cuando el sol ya está alto— bajan al río a cepillarse los dientes y lavarse la cara. Es una obligación con la que no todos cumplen, culpando por ello la *flojera* (convertida entre los adolescentes en enfermedad crónica) que a esas horas domina el cuerpo. Sin embargo, estas actividades purificadoras, realizadas en solitario (se asemejan, por tanto, al papel del vómito purificador de los hombres cazadores candoshi, ver Surralles) son necesarias antes de proceder a tomar la yucuta matinal. Es frecuente escuchar que uno no debe tomar yucuta sin haberse bañado, una prohibición importante que se extiende al resto del día y sobre todo a las labores que implican sudar: trabajar el conuco, volver sudado y sucio de la caza y de la pesca. Uno siempre tiene que bañarse antes de sentarse y compartir la comida con los demás. Pero, veíamos anteriormente que si uno sueña *malo*, lo que no tiene que hacer es precisamente bajar al río temprano en la mañanita porque es precisamente cuando el máwari se sienta en la orilla a esperarle. Así pues, cuando uno vuelve de sus sueños, *sudado* y cansado tras el viaje nocturno, se hace necesaria otra purificación: contar el sueño. Uno no puede desayunar sin antes haberse *aseado*, sin haber cumplido con las normas de limpieza. Y esta limpieza pasa, igual que en lo que cuenta Benjamin, por el estómago: el sueño es “vomitado”, el cuerpo se ha quedado purificado. La conexión con la noche se rompe y el cuerpo empieza a “alimentarse” de día, de café y de yucuta, alimentando a la vez a los demás cuerpos de su propia experiencia. Contar el sueño tiene sentido en la medida en la que sus receptores, los oyentes, se vuelven compañeros de viaje, partícipes de las andanzas nocturnas.

La comensalidad, vemos pues, que existe también en lo relativo a los sueños. La comensalidad directa donde todos comen juntos la comida de los otros, evita el envenenamiento y da seguridad y confianza en los demás y en sí mismo. La comensalidad de los sueños, donde cada historia afectiva es vivida entre todos, evita los secretos, rompe el hechizo de la noche y pone fin a lo único que representa una amenaza real para toda la sociedad: la soledad. Comer y soñar, enamorar y desear son actos que tienen que ser

quiere entrar en contacto con el día, ya sea por miedo a los seres humanos o en beneficio del recogimiento en su interior, no come nada y desprecia el desayuno. De este modo evita la fractura entre el mundo de la noche y el mundo del día. [...] Hablar de los sueños en este estado de ánimo es sin duda funesto, pues la persona delata en sus palabras al mundo onírico con el que está aún a medias conjurada, provocando con ello su venganza. Dicho de una manera más moderna: la persona se delata a sí misma. Ha renunciado a la protección de la soñadora ingenuidad y se pone en peligro al rozar las visiones de sus sueños, más sin mostrarse superior a ellas. Dado que sólo desde la otra orilla, sólo desde el día luminoso, podemos abordar por fin el sueño desde un recuerdo superior. Pero este “más allá” del sueño sólo lo podemos alcanzar mediante una limpieza que resulta análoga al aseo, siendo completamente diferente. Dicha limpieza pasa por el estómago. Pues el que está en ayunas aún habla del sueño como estando dormido todavía” (p.77).

compartidos entre todos los comensales. La afectividad se destruye con la publicidad, dando paso a la seguridad. De todo esto, podría concluir por un lado que los sueños³⁶⁷ son desplazados, con esfuerzo compartido, del ámbito íntimo al social, de lo secreto a lo público. Y por otro lado, parece que no existe una barrera definida entre la realidad despierta y la onírica, ya que las dos se influyen mutuamente e interactúan entre ellas.

Como la Torre de Babel

- *Allí se complicó porque Dios les hizo esa broma, les cambió el idioma de todos, de aquel lado aquel idioma, aquel otro, aquel otro, aquel otro, aquel otro, listo, aquel otro habla y no sabe qué es lo que dice, aquel otro también, aquel otro...*
- *Sí, mi compadre me habla y yo le contesto en yeral [...] y yo hablo con mi compadre, pero él contesta en kurripako, baniva, baré, y hay distinto idioma...*

Comentaba en el Capítulo 3 un rasgo muy importante en las relaciones entre la propia gente y los máwari, y es que siempre comparten el mismo idioma. Una característica de las relaciones establecidas entre gentes de diferentes ontologías analizada también, según veíamos, por Vilaça (Vilaça, 2016). Esto se vuelve especialmente interesante en un contexto plurilingüe como la comunidad de Santa María, donde a veces resulta más fácil conversar con un máwari, que con un vecino, ya que los primeros comparten siempre el idioma de uno mismo, mientras que los vecinos que componen la comunidad hablan en total cinco lenguas diferentes. Sucede, a veces, que al no usar el único idioma franco, el castellano, algunos miembros de la comunidad se quedan excluidos de las conversaciones.

Santa María de Mavacal acoge desde 1999, año en el que fue fundada, a unas doce familias maipure-arawak que comparten vidas, sueños y yucuta. También el castellano como lengua común. El otro idioma que se escucha con más frecuencia es el kurripako. Menos, el yeral y el baré. El baniva hace muchos años perdió la lucha contra los profesores de primaria de Julián Zandalio quien, cincuenta años después, habla no más que el español. Me decía a veces don Julián que tenía pena por no acordarse ya de su idioma; no podía recordar dónde había colocado las palabras que sus profesores se dedicaron a ahuyentar de su boca de niño. En cambio, Rafael Dupa atesoraba todavía el baniva, aunque palidecido, debilitado. Único hablante de su idioma nativo en Mavacal, don Rafael no tenía con quien usarlo y por eso se alegraba de compartirlo conmigo, de esa manera artificial, forzada, paciente y cuarteada que

³⁶⁷ Cuando hablo de sueños me refiero aquí exclusivamente a los sueños no provocados por alucinógenos o con fines curativos; me refiero a los sueños cotidianos.

tiene la enseñanza de lengua extranjera. En medio de las tardes de calor húmedo y perezoso, palabra por palabra, el baniva iba rodando de sus labios hacia mi cuaderno de notas formando frases solitarias: bajo al río a bañarme, tengo hambre, hace sol. Parecía apacible la vida en baniva. A cambio, afilaba con machete su lápiz amarillo y apuntaba con esmero otra ristra atropellada de palabras en búlgaro. Compartíamos allí, en aquellas tardes amarillas, la sensación huérfana de ser los únicos dueños de nuestras lenguas maternas. Doña Marina Faria sentía la misma soledad por el portugués y a veces me cantaba *¡Viva a pátria!*, himno que aprendió de niña en Cocuy —el cruce entre Venezuela, Brasil y Colombia— sus tres patrias. De cuando en cuando visitaba a su sobrina Marisol, se sentaban a tomar yucuta y conversaban en su idioma, el yeral. Existían unos vínculos invisibles de complicidad basada en el idioma compartido, que no necesariamente en el afecto o el agrado de la compañía, ya que doña Angelina no se llevaba especialmente bien con la mujer de Efrén. Pero no por ello dejaban de hablar en kurripako cada vez que tenían ocasión, en las comidas comunales sobre todo, ya que no solían hacerse visitas. Parecía que las palabras que permanecían aún vivas en la memoria se apretujaban en la boca, impacientes por salir a la luz, dirigirse, una vez más, a un oído que las entendiera y cobijara. Velardo, decían, solía hablar consigo mismo para que no se le olvidara su idioma. Hablaba y hablaba, pero nadie sabía lo que decía. Allí, en Mavacal, se habían reunido gentes que buscaban con quien hablar y hablaban siempre consigo mismas: una representación en miniatura del universo que no para de sonar y conversar, pero que tan solo a veces encuentra a un interlocutor que entienda sus mensajes. El warekena, aunque siempre era esgrimido con orgullo entre las cinco lenguas maipure-arawak habladas en Mavacal, se oía allí incluso menos que el baniva (o el búlgaro). El kurripako era el único idioma hablado por algunos niños pequeños en Mavacal. Era frecuente ver a varias comadres reunidas en el comedor, hablando kurripako, lo que inevitablemente creaba una sensación de marginación en los demás. Doña Marina Faria no se sentía cómoda en las comidas comunales porque se ponían aquellas mujeres a hablar en idioma y una no entendía nada de lo que decían. Impuesto hacía años a la fuerza en los colegios, el castellano ahora servía de idioma pacificador. Antes distanciaba, limitaba, ponía barreras. Ahora en cambio aglutinaba, era el pegamento que mantenía ese grupo multilingüe unido. Era el idioma que daba seguridad, en el que se contaban los sueños y las hazañas de los cazadores. Para los integrantes de Mavacal, pues, todos de origen maipure-arawak, sus propias lenguas nativas implicaban la marginación de la sociedad en la que habían elegido vivir, a la par que tenían el poder de esconder palabras nocivas, de chismes y cotilleos, palabras que tenían el poder de enfermar, echar daño o envidia. Lo que les daba certeza y seguridad era el intercambio de información, un ritual público y compartido durante las comidas comunales. Pero este intercambio era posible tan

solo si se efectuaba en el único idioma compartido por todos: el castellano. Un idioma que no les había acogido al nacer, un idioma que sus padres no les enseñaron, el mismo idioma que ahora para mis anfitriones era la herramienta que aunaba la sociedad y mantenía tranquilos a todos sus miembros. Mavacal se mantenía unida porque hablaba castellano. Compartir la misma lengua, brindar tus palabras a los oídos de los vecinos y hacerlas comprensibles para ellos es una señal de hospitalidad y sociabilidad. Igual que lo es el brindar la yucuta y el sancocho y hacer que tu vecino los saboree en tu compañía. Hablar y comer juntos son formas fundamentales de la reproducción diaria de la sociedad³⁶⁸. Hablar juntos el mismo idioma mientras comen juntos la misma comida: he aquí los dos pilares de la sociabilidad, la convivencia y la unión entre las doce familias que habían elegido compartir su yucuta pero no sus idiomas maternos. Un carácter marcadamente abierto y diaspórico de esta comunidad que crece, también ella, a semejanza de un budarecito, añadiendo más y más cuerpo a su propio cuerpo social.

Aumir da Silva, hombre de etnia yeral nacido en Brasil, se unió a la comunidad unos diez años tras su fundación, invitado, como muchos otros, por Nelson Yaparé: “De Merey, del lado de Colombia, me vine acá, estuve aquí como cuatro meses, de allí volví a Merey a buscar mis cosas y todo, de allí ya sí me vine ya pa quedarme aquí”. Cinco años después de haberse mudado a Mavacal, aparte del cariñoso apodo Brachi, Aumir ya ostentaba también el cargo de capitán de Mavacal, y a dos hijas pequeñas, quienes junto con los demás bebés formaban la nueva generación de “propios santamarieros” nacidos en esta tierra donde las palmeras mavacos fueron sustituidas por promesas de una vida más tranquila. Todas las mañanas Brachi se levanta temprano y se dirige al comedor en el centro de la plaza para barrerlo; a las seis y media en punto toca la campana con ardor y energía, invitando a todas las familias a tomar café y yucuta juntos.

“Yo canto también, yo canto en portugués; ¿tú quieres que yo cante pa ti?”. Tras asegurarse de que tengo puesta la grabadora doña Marina Faria se pone a cantar. Es de origen yeral, pero desde que su familia emigró a San Fernando de Atabapo cuando ella era pequeña, ha hablado castellano. A veces se reúne con los otros hablantes yeral de Mavacal para “hablar en idioma”. Su marido Francisco Yacame es de origen baré y los dos son una de las primeras familias fundadoras de Santa María. Según su testimonio, fue Nelson Yaparé quien les dijo que iban a fundar la comunidad, que si querían participar:

³⁶⁸ Alan Passes señala también la importancia del habla compartida entre los Pa'ikwené: “The daily reproduction or society is ideologically believed to depend on people speaking together” (Passes, 2000:103)

De la frontera llegamos a San Fernando de Atabapo, de San Fernando nos vinimos pa Guarinuma; de allí nos dijo Yaparé: vamos a hacer una comunidad allá, Santa María; de allí vinimos. Nelson habló con nosotros, todos nosotros vivíamos primero en Guarinuma, estuvimos allí años. Guarinuma era bonito, allí había mucha gente, pero se fueron todos pa San Fernando. Cuando llegamos aquí eso era puro monte, talaron, sacaron los troncos, todo eso pa'llá, trabajoso, hay que covar. Bueno allí vino el cura y habló con nosotros, yo les voy a ayudar a ustedes, ahí después deforestamos todo, yo les voy a conseguir una planta [eléctrica], una plantica pa ustedes, sacamos toda la madera, allí él vino y se fue con mi compadre Nelson pa Atabapo, allí le dio la plantica a mi compadre, mi compadre tenía un 15 [Hp], un motorcito, allí la trajo la planta, después vino el mecánico, la instaló, todo. (Francisco Yacame, 2009, Santa María de Mavacal)

Mavacal, el antiguo fundo de don Berma Largo, contaba con una sola casa cuando llegaron las primeras familias. Entre todos tuvieron que trabajar duro para abrir el terreno y ganar espacio en medio del monte. Los mavacos, las palmeras que dan el nombre del sitio, fueron talados, tumbados y sus raíces desenterradas y quemadas. Pero otras fueron arraigadas en su lugar: las del espíritu comunitario y el deseo de vivir bien. En general, el desbroce del monte para limpiar un terreno en el que construir las casas, no es, ni mucho menos, el único ejemplo de trabajo compartido, entre todas las familias. Más bien al revés, mis anfitriones no conciben un trabajo a solas, ya que entonces este no es *sabroso*. Sabroso se trabaja cuando, a la vez, se disfruta del sabor de las palabras compartidas, de las bromas y los chistes, de las risas. Este concepto jovial del trabajo acerca a mis anfitriones a los Pa'ikwenés o Palikur, también del grupo maipure-arawak y que viven en el río Oyapock en la frontera entre el norte de Brasil y la Guayana francesa. Para ellos, explica Passes (2000), el esfuerzo conjunto en el trabajo es pensado casi como un juego³⁶⁹ y las canciones, las bromas las risas, la comida y la bebida compartida son partes fundamentales del proceso de trabajo (Ibíd.).

Carlucho era un adolescente cuando sus padres aceptaron la invitación de Nelson Yaparé para fundar una comunidad nueva:

Un día mi padrino Yaparé habló con mi papá, que íbamos a fundar una comunidad pues, y nos vinimos pa'cá. Eso estaba todo cerrado por aquí, todo eso era un rastrojo, vamos a trabajar, vamos, comenzamos a talar el monte por aquí, hasta allá llegaba el monte, todos a trabajar, sacar troncos, sacar mavacos, había bastante, había muchos, ese tiene la mata así como de un coco, así tiene la mata allá abajo, como de un metro de profundidad, así de grande, eso pa covar y sacarlo trabajoso... Allí había una casa grande, allí vivíamos puro familia, como tres familias en una sola casa, allí comenzamos a cortar madera para casas de nosotros, así empezamos. (Carlos Yacame, 2009, Santa María de Mavacal)

³⁶⁹ Para más ejemplos del aspecto lúdico en el día a día, ver Overing, (2000)

Nelson Yaparé sin embargo, quizás por timidez, no reconoce su autoría en el movimiento fundador de Santa María, compartiendo la responsabilidad y la iniciativa con sus vecinos y compadres, igual que si fuese comida, a bocados.

Porque esta comunidad se funda a raíz de unos choques que había a nivel político en la comunidad de Guarinuma. Porque estaba un señor que se llama Pedro Antonio Largo, el papá de Efrén, estaba José Largo, el hijo de él, estaba Julián que el que vive aquí en la comunidad, estaba el hermano de Marina que es Anatolio, estaba un hermano mío que se llama Oscar, estaba Bargyí, estaban diez personas pues, que ellos se pusieron de acuerdo pues, dijeron que querían fundar una comunidad pero una comunidad que era parte de Guarinuma... Bueno y ellos, ellos me convidaron, bueno y nosotros vinimos y fundamos... éramos esta vez como seis familias y esas seis familias fundamos la comunidad pues (Nelson Yaparé, 2010)

La propia fundación de la comunidad primeramente implicaba trabajar duro. Pero el trabajo entre todos, compartido entre risas, era sabroso.

El vicariato nos apoyó con el proyecto Juventud y Trabajo, me dieron la coordinación, yo manejaba la coordinación y nos apoyó con materiales como motosierra pa tumbiar, después vinieron los picos, las palas, carretillas, todas esas cosas, mejor dicho materiales para el trabajo. Y bueno nosotros en la comunidad hasta ahorita hemos permanecido, hemos recibido el apoyo más del Vicariato (Nelson Yaparé, 2010)

De las seis familias que inicialmente fundaron Mavacal, hoy quedan la mitad. El resto se han ido instalando en el pueblo o en la ciudad, cambiando los tejados de hojas de palma por láminas de cinc. A veces regresan a Mavacal para pasar la fiesta patronal, o tomar parte de los juegos binacionales del río Atabapo, que vienen celebrándose en Mavacal en los últimos años. Se ha dado un caso de abandono por problemas con el líder.

Anatoli, hermano de Marina, tuvieron problemas y se fue, él vivía aquí, era el plantero, tuvo problemas con Nelson y Marina, cosas así de chisme, cosas bueno, se regañaron allí, así es que se fue, mira ahora está en Atabapo, hasta perdió su trabajo. (Rafael Dupa, 2009)

Sin embargo, el recuento numérico durante mis estancias salía positivo para la comunidad, ya que muchas otras familias se habían ido sumando. Familias de distintas procedencias y hablantes de diferentes lenguas, todas ellas habían sido atraídas por Mavacal y por la promesa de una vida mejor. Es difícil decir hasta qué punto esta promesa llegó a ser verbalizada por el propio líder, pero sí es verdad que él mismo había ido invitando o aprobando a los futuros vecinos de su comunidad. Quintero y Marisela, unos de los últimos en llegar, tuvieron que abandonar su comunidad en Colombia, a causa de las presencias cada vez más molestas de

grupos armados de la guerrilla. Desde que llegaron a Mavacal se pusieron a trabajar y empezaron a participar en todas las tareas comunales y compartidas.

“Bueno, nosotros llegamos aquí, Julián López, con sus hijos, su hermano Alejandro, ese se fue, este don Natolio Largo, lo fundó aquí con nosotros, nada más cuatro familias llegamos, los que hay aquí ahora son nuevos, Quintero es nuevo, Trino es nuevo, aquel que llegó antiyer Durifá da Silva es nuevo, el capitán, Aumir, ese es nuevo, esos que fundaron con nosotros la comunidad se fueron”.
(Marina Faria, 2009)

Así pues, como puñados de barro se han ido pegando a la comunidad familias nuevas, a medida que otras se han ido alejando. De todas formas, el reto principal, según Nelson Yaparé es atraer a los jóvenes que se gradúan de las escuelas en el pueblo o en la ciudad. Alrededor del año 2010 estaba prácticamente conseguido, ya que la primera generación de adolescentes –que llegaron a su nueva comunidad siendo niños pequeños – se había ido graduando, creciendo y formando familias propias. Tras haberse graduado en los colegios del pueblo y de la ciudad, y ostentando títulos de técnico medio en educación, turismo o informática, esos jóvenes habían vuelto a la comunidad que no les vio nacer, pero sí les vio crecer. Son ellos quienes retomarían, si se cumple el propósito de Nelson, el relevo del liderazgo de sus propias manos. Me decía Nelson que les contaba estas cosas a los muchachos durante sus conversaciones sobre la concienciación de los jóvenes indígenas. Y sin embargo, iban en aumento las voces de alarma que auguraban un futuro parecido al de Guarinuma –la comunidad de donde provenían las primeras familias fundadoras–, en el sentido de centralizar el poder en una sola familia de líderes, y no escuchar las voces de los demás. La razón por la cual en primer lugar Nelson abandonó Guarinuma.

Y bien, el carácter de esta comunidad abierta, que acoge a familias de todos los idiomas y de todas partes, diaspórica, comunidad de refugiados de sus pasados en busca de una vida tranquila donde el trabajar y el comer son sabrosos tan solo cuando se comparten entre todos, probablemente haya contribuido a que los máwari se dejen ver con más frecuencia que en otros sitios, más homogéneos. Esta reflexión, que no deja de ser una suposición, se basa en el hecho de que son precisamente los máwari estos interlocutores universales de los que carece la comunidad que habla a la vez unos cinco idiomas, aparte del castellano. Los máwari pues “se dejan ver para nosotros” quizás porque para mis anfitriones representan las únicas gentes de su mundo social que entienden todos los idiomas, que hablan el idioma de cada uno.

Se hace necesario a estas alturas hablar de cómo fue fundada esta torre de Babel, cualificada así por sus propios habitantes. Tres son los factores principales: el estímulo

salesiano; el fuerte liderazgo; la coincidencia en el tiempo con el surgimiento de la Revolución Bolivariana. Vayamos por partes.

El impulso salesiano

Desde los primeros contactos con los europeos, los indígenas americanos representaron la posibilidad de realizar viejos o nuevos proyectos utópicos. Los europeos vieron en ellos el “lienzo limpio” sobre el que empezar a pintar sus planes de restauración de una cristiandad pura y no contaminada por las supersticiones de los campesinos europeos. Se dedicaron a crear “repúblicas de indios” donde no residieran españoles que pudieran corromperlos o explotarlos. Las repúblicas de indios pretendían proteger a los indígenas de los efectos corrompedores del mundo circundante, alejarlos del mal ejemplo de los españoles avaros y corruptos. Pero fueron los jesuitas, quienes en las “reducciones” pudieron llevar a cabo durante más tiempo y con mayor eficacia los ideales utópicos. En las “reducciones” de los guaraníes se manifiestan los rasgos definitorios de toda utopía: su condición de sociedad “cerrada”, su segregación respecto al entorno corrompedor y sus normas rígidas que desafían al transcurso del tiempo. Crearon sociedades cerradas con el fin de proteger a los indígenas del entorno corrompedor. Construyeron iglesias y se dedicaron a elaborar diccionarios y gramáticas en las lenguas nativas. Organizaron su trabajo en torno a la enseñanza de la lengua, la catequización y la construcción de iglesias. En el siglo XX fue Manuel Marzal quien intentó desligar la palabra utopía de las misiones jesuíticas. Acuñó por ello la frase *utopía posible* para referirse a las misiones de la actualidad que, a diferencia de Vasco de Quiroga quien puso en práctica en Nuevo México las ideas utópicas de Tomás Moro, no se inspiraron en ningún modelo utópico, sino en varios modelos existentes, incluso el de un pueblo europeo bien planificado o bien el de una comunidad indígena reorganizada según criterios cristianos (Klaiber, 2013).

En el Noroeste Amazónico los jesuitas se mantuvieron a lo largo de 130 años, desde 1634 hasta 1767, año de la Expulsión. Sin embargo el estado Amazonas de Venezuela no entra en contacto con los europeos hasta relativamente tarde, a mediados del s. XVIII que es cuando los primeros jesuitas penetran en el territorio (Iribertegui R., 2008:61). Señala Iribertegui que la primera misión en el territorio amazonense fue llevada a cabo por el jesuita Francisco González en el raudal de Atures del río Orinoco y se le conocía con el nombre de “San Juan Nepomuceno de los Atures”. En 1750 los indígenas Guaipuinabe atacaron la reducción pero fueron repelidos por la escolta española (Ibíd.). Este mismo año es importante por otro suceso histórico: los plenipotenciarios designados por los reyes de España y Portugal, José de Carvajal y Tomás Silva Téllez, firmaban en Madrid un tratado para fijar los límites de las posesiones respectivas en

América. Era aquel un tratado sin precedentes porque por primera vez unía innovaciones estrictamente políticas, como la cancelación del Tratado de Tordesillas de 1494 entre otras, con resultados científicos como la obra “Disertación Histórica y Geográfica sobre el meridiano de demarcación” que fue publicada en 1749 con el fin de ser usada en las negociaciones entre España y Portugal. De esta forma el Tratado de Madrid incorporaba aportaciones teóricas como la tendencia a seguir el límite *natural* de ríos y montañas y valiéndose de las nuevas disciplinas como la astronomía y las matemáticas, fijó unos linderos “visibles e inalterables” en el Nuevo Mundo³⁷⁰. Sobra decir que aquellos linderos visibles, naturales e inalterables, impuestos por la Expedición de límites al Orinoco, eran una forma de tratar el territorio amazonense que en absoluto había tomado en cuenta la significación con la que llenaban los nativos sus tierras y ríos. Y sin embargo, la idea de una comisión que anda recorriendo las tierras dejando sus pintas y poniendo nombres es bien conocida para los maipure-arawak. Recordemos la comitiva de las mujeres que fueron recorriendo las tierras maipure-arawak dejando sus pintas en las rocas, cargando a sus *crías* –las flautas hechas del cuerpo de Kuwai– que por fin habían recuperado de los hombres. Estos parecidos quizás explicarían la aparición, en medio de una narración de los comienzos del mundo arawak, de un personaje llamado Doctor Límite. Me la narró Loquiño en una ocasión como continuación del relato del mundo creado a semejanza de un *budarecito*:

...Ese después ya cuando está listo será esa tierra, después se comparte ya eso, doctor Límite que llaman, Doctor Límite, cuando andan marcando ya esa tierra, donde llega Brasil, donde llega Venezuela, donde llega Colombia, toda parte allí marca. Así queda ahorita esa tierra, quedó marcada de aquí, todos esos países, el diablo mismo los marcó, les puso nombre, como nombres eso aquel gente que vive allí, todo, todo de aquí pa Brasil... Yo no sé quién empezó, tiempo que andan marcando tierra, esa Comisión Límite, yo no sabe todavía, María, tieeempo mismo hace, yo no sé qué año, encima de marca allí queda la marca, ellos ponen qué año que le hacen marca y cuando él lo anda parando la marca, anda brasileiro, anda colombiano, anda venezolano, andan con él... Allí en la frontera de Brasil, allí en Río Negro, hay una marca grande, grande, de este lado Brasil, de este lado Colombia, de este lado Venezuela, allí está, yo vi ese marca que está allí, por donde llega Brasil” (Reymundo González, Santa María de Mavacal, 08/05/2010)

Loquiño incorpora el personaje Doctor Límite al lado de otros personajes como el diablo, la Virgen María o San José. Como cuando se construye un *budarecito*, añadiéndole barro a las paredes y ensanchando sus fronteras exteriores, Loquiño sigue añadiendo elementos extranjeros a su propio budare cosmológico.

³⁷⁰ La expedición de Límites al Orinoco (1754-1761), Manuel Lucea Giraldo, (1990)

Así pues, la expedición de Límites al Orinoco fue importante para el Estado Amazonas porque posibilitó la ulterior entrada a misioneros y a población no indígena. Hasta su retirada en 1761 los expedicionarios realizaron exploraciones del alto Orinoco y río Negro, diversos trabajos cartográficos y la consolidación de nuevas fundaciones como San Fernando de Atabapo y San Carlos de Río Negro, La Esmeralda, entre otros. San Fernando de Atabapo aparece mencionado por Humboldt así:

El pueblo parecía un poquitín más próspero que los que habíamos encontrado hasta entonces en nuestra ruta, y, sin embargo, solo tenía 266 habitantes³⁷¹ [...]. En los alrededores de San Fernando hay unas pocas sabanas y muy buenos pastos; mas apenas pacen en ellas unas siete u ocho vacas. Los indios son algo más civilizados que los de las restantes misiones. Con sorpresa, encontramos un herrero indígena” (Humboldt, 1962:250).

El río Atabapo es descrito por el autor así:

De día no se sufre ya el tormento de los mosquitos; los zancudos de largas patas son mucho menos numerosos por la noche y más arriba de la misión de San Fernando desaparecen por completo estos insectos nocturnos [...]. El agua del Atabapo es pura, de sabor agradable, completamente inodora, pardusca a la luz reflejada, y amarillenta a la directa [...]. Nada supera la belleza de las orillas del Atabapo; su ubérrima vegetación, coronada con los penachos de las palmeras que se elevan hacia el cielo, se refleja en las aguas del río. (Ibíd.: 251-2)

Con la fundación de San Fernando de Atabapo por Solano empieza pues la época de colonización de los pueblos arawak que cien años más tarde fueron explotados durante la fiebre cauchera (González Náñez, 2007:19). Omar González indica que hasta antes de la Segunda Guerra Mundial la explotación cauchera fue practicada artesanalmente por patrones caucheros, pero a raíz de la guerra se empezó a explotar de forma industrial con la entrada de varias empresas internacionales como la Rubber Development Co. La invasión japonesa al sudeste asiático donde estaban las plantaciones de caucho inglesas y holandesas repercutió en un interés acrecentado por el caucho en Amazonia. Sin embargo, en los años cincuenta en numerosas plantaciones en Malasia se empezó a producir látex en grandes cantidades con las semillas que ilegalmente exportaba Goodyear de la región amazónica brasileña que resultaba mucho más rentable. Como resultado, los explotadores de caucho abandonaron Amazonas (Ibíd.)

³⁷¹ Ubicado en el centro-este del estado Amazonas, el Municipio Atabapo es uno de los más poblados de la entidad, siendo su capital San Fernando de Atabapo, tiene una superficie de 25.062 km² y una población de 12.797 habitantes. El 90% de la población del municipio es indígena.

Ramón Iribertegui en “El hombre y el caucho”, libro de referencia sobre la historia del Amazonas venezolano y sus habitantes, señala dos etapas de auge cauchero en el Amazonas. La primera desde fines del siglo XIX y hasta la década de los años veinte, y la segunda, más efímera y corta que duró los años de la Segunda Guerra Mundial.

Ambas etapas mantuvieron el mismo sistema de avance, pero los testimonios mientras definen la primera etapa como una esclavitud, lo admiran y casi lo alaban en la segunda etapa. El cambio que se produjo fue la mayor circulación de monedas y la no compulsión al trabajo, aunque ambas características funcionaron irregularmente en el Territorio, pues siempre se dieron casos de perpetuación de los métodos antiguos, hasta bien entrada la década de los 50. (Iribertegui R. , 2008)

Iribertegui asimismo señala que los indígenas que más sufrieron la explotación cauchera fueron los yekuana (Ibíd.) por ser considerados los más salvajes y bárbaros o irracionales, como se llamaba a los indígenas frente a los racionales criollos. Me pasó más de una vez en Mavacal escuchar de los hombres mayores referirse todavía a los blancos como *racionales*. Pero existía, según los testimonios recopilados por Iribertegui, distinción en el trato hacia indígenas de etnias distintas. Así, los kurripako, baré y warekena eran considerados civilizados frente a los salvajes yekuana y piaroa. Ese nivel de *civilización* se lo daban los largos años de experiencia en el trabajo cauchero, eran considerados trabajadores viejos y por lo tanto civilizados (Ibíd.).

Hay que señalar, sin embargo, que los indígenas no aceptaron un papel pasivo en las relaciones con los caucheros, como tampoco lo hicieron en sus relaciones con los misioneros. En la época cauchera sus formas de resistencia, en palabras de Iribertegui, eran la migración o el engaño:

El indígena no se quedó pasivo ante la avalancha cauchera, sino que mostró a lo largo del proceso una capacidad de rebeldía y resistencia pacífica que se mostró sobre todo bajo dos aspectos: La emigración o huida, aunque desgraciadamente el pulpo cauchero dejaba muy pocos espacios libres en la cuenca amazónica. Y el engaño: el indígena engañaba al cauchero introduciendo en el látex arena, madera u otras sustancias que aumentaban el peso solicitado. El indígena se endeudaba continuamente y de forma exagerada, sin preocuparse demasiado de los “arreglos” de cuentas. Entró en el juego y no tenía dificultad de vender a otros la goma o la fibra comprometida con su patrón. El indígena demostró con su proceder, no sólo ser un maestro de la supervivencia, sino el maestro de la resistencia. (Iribertegui R. , 2008)

Estoy de acuerdo con esta afirmación de Iribertegui, únicamente quizás matizando la idea de la resistencia indígena. Quizás a la par que de resistencia, se daría también una despreocupación por la jerarquía y por la imposición de normas y deberes, una característica que sigue marcando la actitud de los indígenas a día de hoy.

Los primeros salesianos llegan a Amazonas en el año 1933, cuando la fiebre cauchera más virulenta ya ha remitido. Monseñor De Ferrari se instala en la capital de Amazonas, Puerto Ayacucho que fue fundada en 1924 y contaba por aquel entonces con doscientos habitantes. La actividad misionera se centró en la fundación de una escuela, un dispensario y una parroquia (Iribertegui, *Ibíd.*). Con el tiempo se fue extendiendo hacia San Carlos del Río Negro y San Fernando de Atabapo, siguiendo la conocida metodología de las antiguas misiones, abriendo parroquias y escuelas.

Entre las características principales de la orden salesiana está el énfasis en la educación de los niños y adolescentes, la formación profesional, el trabajo, la ocupación. Frente a otras órdenes religiosas como las medievales de franciscanos y dominicos o los contrarreformistas de los jesuitas, los salesianos tienen un carácter más moderno y urbano. Ello se debe al sistema educativo preventivo de Don Bosco³⁷², que fue desarrollado como una respuesta al sistema represivo de educación que primaba en la Europa del siglo XIX y sus territorios de influencia. En ese sentido, la propuesta de Don Bosco se convirtió en una experiencia visionaria y moderna en el desarrollo de la educación contemporánea. El sistema represivo según él, que seguía la máxima de “la letra con sangre entra”, no tenía la garantía de una formación real en valores a largo plazo. El castigo como forma de educación, la distancia que existía entre educador y alumno, eran objetos de crítica por parte de don Bosco. Así pues, en respuesta a este sistema represivo de educación, creó el sistema preventivo para trabajar con adolescentes de las zonas más marginadas y problemáticas de Turín en Italia de mediados del siglo XIX y prevenirles de los peligros a los que podía verse expuesto.

La boca de Diablo

A una hora de Mavacal, en el curso del propio río Atabapo que marca la frontera con Colombia, se ubica la comunidad de Guarinuma. Para llegar hasta allí hay que remontar el Atabapo partiendo al sur desde San Fernando. En unas cuatro horas, con buen motorista, y con un motor de 60 Hp, uno ya arrima en la inmensa y aplanada roca. En verano, con la bajada del nivel del río, la roca se convierte en una amplia explanada de piedra negra, ardiente y rugosa. Guarinuma quiere decir boca de diablo en kurripako, suelen añadir mis anfitriones prácticamente cada vez que mencionan su nombre. Rafael Dupa me explicó una vez que el nombre designa uno de los instrumentos musicales que se soplan en los ritos de iniciación de los jóvenes, la fiesta de Kasimanaw en baniva y Kasijmakasij en warekena:

³⁷² Fundador de la congregación salesiana, declarado Santo por el papa Pío XI

Guarinuma quiere decir boca de... ese es un aparato que usan los viejos antiguos, y el nombre en idioma es guari; Guarinuma dice que es boca, guari es el instrumento y numa es boca, es un instrumento que usaban los viejeros de antes pa ayunar los muchachos, cuando más o menos que una muchacha le llegaba el periodo la primera vez, entonces agarraban un muchacho y lo tenían por ahí con ese instrumento que te digo. Este instrumento lo soplan así como instrumento musical, pero tiene otro sonido, tiene otro sonido así, bueno, por eso dicen que guari es el nombre, numa es boca, Guarinuma. Se hace de mawe, un palo, así como un tubo, lo soplan. Lo tocaban cuando hacían la fiesta, pero ahorita no existe ya, nada, se acabó. No hay más viejeros. (Rafael Dupa, 2010, Santa María de Mavacal)

Años atrás ésta era una comunidad próspera y grande, de familias principalmente baniva y kurripako. En los años setenta contaba con algo más de doscientos habitantes, en su mayoría trabajadores de fibra. Hoy quedan apenas unas tres o cuatro familias, el resto han preferido la vida en el pueblo o en la ciudad. Vuelven de vez en cuando para pasar las fiestas patronales, en general la comunidad, antes multitudinaria, ahora es el sitio de veraneo de los que se han ido. Para 2011 seguía siendo la comunidad de referencia, es allí donde existía un pequeño puesto de enfermero, también estaba la pequeña tienda Mercal, parte del programa de alimentación del gobierno. Los habitantes de Mavacal, la mayoría de quienes han nacido o vivido en algún momento de sus vidas en Guarinuma, suelen ir a menudo para para fiestas o visitar a algún familiar. Los tiempos de prosperidad de Guarinuma sin embargo ya están en el pasado. Problemas internos de liderazgo, choques entre varias familias, junto con chismes y envidia que estaban en la base de actos de brujería llevando principalmente a muertes por envenenamiento o ahorcamiento, fueron debilitando la cohesión entre los habitantes de Guarinuma. La decisión de unas cuantas familias de abandonarla (apoyadas y guiadas por los misioneros) está en la raíz de la fundación de Santa María de Mavacal, que se sitúa a menos de una hora de Guarinuma. El padre Ramón Iribertegui recuerda:

“La antigua comunidad de Guarinuma yo la conocí, era la sede de toda esa gente, vivían en un pueblo muy unido, muy interesante, una tradición única, casi todos baniva, aunque había kurripako también, pero la mayoría eran baniva, y tenían una identidad bastante interesante. El pueblo era famoso, el pueblo de Guarinuma, era de antiguos trabajadores de la fibra, trabajaban mucho la fibra, y mientras duraron los viejos, los ancianos, los papás de Yaparé, los papás de Yuri Yuri, los papás de Mirabal, mientras estaban ellos se mantuvo esa unidad, era bastante bien llevada la comunidad, a pesar de que había problemas internos como en toda comunidad, pero la comunidad era bastante unida, bastante interesante. De repente cuando fueron ya desapareciendo los mayores, los ancianos, y vino una nueva generación de gente joven, ya la gente que venía de los años cincuenta, sesenta, setenta entonces hubo choques internos dentro, hubo luchas de poder, algunas facciones trataban de imponer un poco el poder, sobre todo los maestros cobraron una importancia bastante fuerte de

dominio y dominaban prácticamente lo que es el poder, lo que es la vida de la comunidad y todo eso, imponían, es decir, dirigían, todos ellos eran descendientes de los primeros, de los ancianos, entonces unos dominaban, había familias que dominaban, y otros grupos en cambio se sentían dominados, hubo pequeñas peleas así entre ellos, de allí surgió una especie de idea de separarse un poco de la... Se imponían los Mirabal, los Evaristo, y entonces los otros grupos se iban separando, ya los Yuri Yuri habían emigrado a San Fernando y después a Ayacucho, y de los Yaparé, ya habían emigrado a Ayacucho, solo quedaba Nelson, la hija. Entonces se formó un movimiento de jóvenes, un grupo movido por Yaparé y buscaron la formación de una nueva comunidad. Una especie de buscar una nueva autonomía, salir del dominio... Y formaron la comunidad en uno de los sitios antiguos, del papá de Marina, los Largo, se pusieron a trabajar". (Ramón Iribertegui, 2010, Puerto Ayacucho, comunicación personal)

El testimonio del padre Ramón, uno de los ideólogos de la creación de Santa María de Mavacal, nos muestra el camino que atravesó la comunidad de Guarinuma y que por otra parte, es del todo representativo del ritmo que siguen tantas otras comunidades en el Noroeste Amazónico. Problemas internos de liderazgo, muertes por brujería, violencia e inseguridad provocadas por presencia guerrillera o militar, migraciones causadas por motivos educacionales o profesionales. Guarinuma, y la propia Mavacal, se suman a estos procesos de transformación característicos del desarrollo de las comunidades y sociedades indígenas de esta zona. Lo característico de Guarinuma, sin embargo, es que aparte de convertirse en escenario de actos de brujerías y muertes violentas, también personificó la desilusión y tristeza misionera. La separación de las seis familias de Guarinuma que inicialmente fundaron Mavacal y su independización de lo que fue explicado como liderazgo asfixiante por parte de los Mirabal³⁷³, coincide con otro momento crucial en la vida de una comunidad cada vez más debilitada.

Los misioneros salesianos, entre monjas y curas, invirtieron años de esfuerzos y trabajo en la comunidad. Una iglesia, un centro juvenil, hasta la cancha recibía las visitas de los padres quienes de buena gana se apuntaban a los partidos de fútbol celebrados en Guarinuma. Pero la respuesta de los indígenas no era la que esperaba la Misión: se despreocupaban por el mantenimiento de la iglesia y del centro juvenil, no cuidaban de las instalaciones construidas, y los misioneros sentían que sus esfuerzos no encontraban reciprocidad. En vez de celebraciones de la palabra oficiadas por los propios catequistas indígenas, se encontraban con la soledad de una iglesia callada; las ayudas con las que se procuraba estimular una autonomía, ahora eran

³⁷³ Desgraciadamente nunca pude obtener el otro punto de vista, de los supuestos causantes de las brujerías, que se supone eran también los que se habían apoderado del liderazgo interno. Cuando llegué en 2008 ya habían pasado unos quince años desde la "ruptura" y no pude dar con nadie del "otro bando".

reclamadas como pago por un servicio. Un mensaje distorsionado era lo que oían los curas de la boca de diablo y ése poco tenía que ver con aquel que creían haber transmitido en primer lugar.

En esa época también se dio un choque entre la misión y Guarinuma, los Mirabal, los Evaristo, sor María que era la que visitaba más tuvo un choque con ellos, no mantenían, sor María les ayudó a construir el centro juvenil, a construir la iglesia, les motivó, pero después no mantenían, lo rompían, sor María chocaba un poco, cómo es posible chico, tanto que se les dio, se les dio más que a otros caseríos y no hubo... esa especie de roce también influyó. (Ramón Iribertegui, Puerto Ayacucho, 2010, comunicación personal)

Recordando aquella escena de la primera (quizás) boca de piedra, la de Kuwai tragándose a los muchachos infractores, podría trazar similitudes con esta otra boca de piedra, la boca del diablo, que en un pasado más reciente parece que se ha comido el pasado glorioso y utópico de la comunidad unida y próspera. Tan solo un huesito se había salvado y tras haber sido rescatado por los curas, de su interior asomaría una joven comunidad.

Comunidades nuevas formadas por disidentes de otros pueblos más grandes y antiguos son un fenómeno bastante común en Amazonía³⁷⁴. Chamanismo negro y brujerías están en el origen de los abandonos a las comunidades de origen por parte de grupos de disidentes. Pero lo peculiar en el caso de Guarinuma y Mavacal es que los disidentes que abandonaron Guarinuma contaron con el apoyo incondicional de los misioneros salesianos. Así pues, los misioneros oficializaban la disidencia de unas pocas familias y ayudaban a convertirlas prontamente en los líderes de la comunidad nueva, tan solo a una hora en bongo desde Guarinuma. La disidencia de los indígenas era también la disidencia de los misioneros. Unos estaban cansados de vivir en un ambiente de chismes y envidias, amenazados por muertes a causa de envenenamiento y otros daños y brujerías. Los otros estaban desilusionados por ver los valores cristianos palidecer y perderse entre los despojos de lo que en su momento fue la iglesia comunal salesiana. Este compañerismo y necesidad recíproca entre misioneros y discípulos indígenas marcó el carácter de la nueva comunidad que pronto llegó a convertirse en una especie de “tierra prometida” para todos aquellos que buscaban un nuevo inicio.

Sin embargo años después la situación cambiaría. “Mavacal fue un bonito sueño, nada más”. Detrás de esta confesión del padre Ramón asomaban años de vocación, entrega y dedicación a una causa cuyos frutos se revelaban ahora lejos de poder ser cosechados. Y si bien Santa María sigue existiendo casi veinte años tras su fundación, lo que sí ha ido

³⁷⁴ Ver Mark Münzel y el caso de los kamayurá en el Alto Xingú, (Münzel, Las religiones amerindias: ¿Obstáculos a la modernización?, 1995-1996).

languideciendo en los últimos años, es la esperanza de los curas de que el mensaje de su labor misionera logre llegar entero y sin distorsión. No por ello han resistido en sus esfuerzos de seguir enviándolo y procurar que permanezca dentro de la comunidad mientras ésta se mantenga. Una utópica y ardua aspiración hacia lo perdurable y estable allá donde reinan la selva y la laxitud.

Bueno, la animación es lograr que como comunidad cristiana ellos surjan, que se implante dentro de la comunidad cristiana donde ellos están el sentido de pertenecer a una iglesia y que ellos mismos se auto-responsabilicen de lo que les corresponde sin necesidad de que el cura esté siempre detrás. Sería una comunidad donde los laicos tengan, que es un poquito la aspiración de todo lo que es la Iglesia que viene desde hace más de sesenta años después del Concilio de Vaticano II, que todos los laicos asuman la responsabilidad que les corresponde en la Iglesia. Entonces, la celebración de la palabra la hacen ellos, no tiene que ir el cura, que el cura alguna vez va para allá y les celebra la misa, muy bien, pero la finalidad es lograr que en cada comunidad ellos semanalmente hagan su celebración, eso va por punto de vista religioso, claro, que se lleven bien, que sean buena gente. Pero junto con eso la animación tiene también ese aspecto social y relacional de la comunidad y después tiene el aspecto religioso de preparación de la Catequesis de los niños, ellos los preparan y cuando uno va por allá hace la celebración de lo que sea. Pero la idea es crear comunidades que puedan ellas mismas sentirse autónomas pues, que puedan actuar por su cuenta, que no dependan de la visita del cura, ah padre, qué tal, chao, listo, un caramelito por aquí y ya, se fue el padre y ya... Y esto es difícil, es muy difícil, requiere mucha formación e insistencia. (Samuel Iribertegui, comunicación personal)

Y tan difícil es, en efecto, que los catequistas de la comunidad a veces se veían obligados a recurrir a medidas algo drásticas. En la noche de viernes Santo, la costumbre de los últimos años y las recomendaciones de los curas mandaban ver entre todos en la comunidad una película sobre la vida de Jesús. Pero la vida de Jesús se la sabía ya todo el mundo, mientras que la telenovela estaba llena de misterio: “Cuando Victorino encuentre a otro Victorino, y a otro Victorino, quién sabe qué pasará... ¿morirá?”, canturreaban todos cada noche delante de los tres televisores de la comunidad mientras comenzaba el culebrón. La vida de Victorino parecía más interesante que la de Jesús. Así que Nelson, el embajador local de los misioneros, hizo lo que tenía que hacer. Mientras Marina estaba buscando entre cajas, pipotes y sacos el DVD con la película “La pasión de Cristo” dirigida por Mel Gibson y recomendada por los padres, Nelson se disponía a cortar la señal de la antena satélite. Los abucheos generalizados anunciaron el éxito de su plan. La telenovela se cortó y uno a uno los vecinos empezaron a aparecer en la oscuridad, cada uno arrastrando su silla. Nelson puso el televisor en la puerta de su casa para que todo el mundo pudiera sentarse fuera, como en un cine de verano. Por fin Marina

encontró el DVD perdido y la obra de Mel Gibson llenó de sangre las horas siguientes. Hasta aquella noche yo no había tenido ocasión de ver la película, así que cuando apareció en la pantalla Poncio Pilato interpretado por el actor búlgaro Hristo Shopov, un ídolo de los adolescentes de los años noventa, mi reacción espontánea fue compartir la sorpresa y la alegría en voz alta. “¿Pilato es de tu tierra, María?”, se limitaron a preguntarme en la oscuridad. La película nos mantuvo concentrados. “¡Calidad!”, exclamaban a veces. “Ah, mira, ahora ha cambiado su historia”, decían a modo de constatación. Narrada ahora de forma distinta en comparación con la que habían visto el año pasado, la historia de los últimos momentos de la vida de Jesús había vuelto a cambiar aquella noche. Su historia seguía su propio desarrollo, de boca en boca, de oído en oído, de un DVD a otro. No paraba de transformarse y seguir construyéndose, de la misma manera que metamorfosean las narraciones kurripakas o baniva de la vida de sus héroes mitológicos. Igual que los mitos que parece que dejen siempre abierta la posibilidad de su actualización (Orobitg, 2012:249), la vida de Cristo era también susceptible de cambios, y cada viernes Santo las familias de Mavacal se reunían para ver cómo la contaban ahora, cómo se había actualizado, en qué había cambiado. Es más, aquello no era una representación de la vida de Jesús a través de actores, disfraces y efectos especiales que simulaban sangre, mucha sangre. Era su misma vida, pero otra, versionada, y era esta percepción directa y literal de que lo que sucedía allí *iba a misa*, lo que moldeaba el mensaje inicial. Probablemente este podría ser un ejemplo más de uno de los principales malentendidos en la relación entre Occidente y las culturas amerindias, el de tomar las metáforas por metonimias (Gutiérrez Estévez, 2014:133). Una de las mayores distorsiones en el mensaje. Pero estos cambios eran cambios de fondo, de contenido, no de forma. Daba igual la forma de su ojo, el tipo de pelo, la musculatura del cuerpo. Me he referido en varias ocasiones a la importancia que se da al comportamiento, a la intencionalidad y la conciencia con las que se desenvuelve un cuerpo, que no a la forma visible de ese cuerpo en sí. Por tanto, nada extraño había en el hecho de que el viernes Santo de 2010 Jesús se les presentaba con un cuerpo diferente al cuerpo que había adoptado para ellos el año anterior, y el de antes también. Aquel viernes Santo él se comportaba *como* el hijo de aquel a quien llamaban Nuestro Señor, por lo tanto no cabía ninguna duda de que fuese *realmente* él. Las narraciones de la vida de Jesús se iban transformando con el tiempo siguiendo el mismo proceso de transformación de los mitos. Era del todo normal, por tanto, que de un narrador a otro se encontrasen ciertas diferencias. Una narrativa cambiada hacía cambiar la historia. Ellos mismos certificaban las distintas formas de contar los cuentos dependiendo de si uno era baniva o kurripako. Algo parecido debía de pasar con los narradores de la vida de Jesús. En los días que siguieron aquella noche dedicada al camino a Gólgota televisado y retransmitido en

Mavacal, lo que más se comentó fue que Poncio Pilato era de mi tierra. Era éste otro detalle diferente en la narración, añadía un matiz más a las múltiples versiones que ellos ya habían oído, relatado y *visto* con sus propios ojos. Todo ello quizás forme parte de una actitud hacia los textos o hacia las películas, en este caso concreto, que les otorga subjetividad. La película deja de ser un DVD para convertirse en una historia viva, que ha seguido su propio desarrollo y transformación, que muestra su carácter y subjetividad. Los textos escritos que narran la vida de Jesús, por su parte, también son dotados de vida e intención, son materializados en cuerpos, y como cuerpos, poseen intencionalidad. Así pues, cuando mis anfitriones afirman haber conocido la Historia se refieren a las miradas dirigidas hacia el cuerpo de la historia, el libro que recoge todos los cuentos de la vida de *nuestro* dios, la Biblia. Este cuerpo, grande y bonito, según los recuerdos de Dupa, contiene en sí –como en una barriga– a todos los personajes, desde el gran Noé hasta Lucifer, pasando claro está por nuestro señor³⁷⁵.

Pero de vuelta a los inicios de Mavacal, el proyecto salesiano, impulsor de la autonomía y estabilidad de esta comunidad joven y diaspórica, esperaba unos dos años desde la fundación para alentar la construcción de una iglesia.

“La decisión de hacer la iglesia en Mavacal podemos decir que fue cosa conjunta. Ellos querían hacer la iglesia, nosotros, concreto yo, que les visitaba entonces, les dije bueno, primero pues que la comunidad demuestre que sí quiere, porque como era una comunidad que se había separado de Guarinuma, para ver si adquiría un poco de estabilidad. Entonces, no ponernos a hacer una cosa y después dejarla en el aire, entonces por ahí fue la cosa; ellos mismos lo estudiaron, lo trabajaron y se decidieron; cuando tomaron la decisión entonces sí nos pusimos a hacer cosas conjuntamente, a ver cómo lo íbamos a hacer, qué podíamos hacer para las cosas que se pensaban hacer” (Samuel Iribertegui, 2009, comunicación personal)

Así pues, a los dos años empezó la construcción de la iglesia. De forma circular como las churuatas yekwana, y con el techo rematado por una gran olla de aluminio para evitar las goteras, la iglesia de Mavacal se diferencia de la típica forma rectangular de las casas propias de los habitantes de Mavacal y de todo el río Atabapo. En los últimos años las churuatas han ido apareciendo en los espacios públicos de las ciudades venezolanas: en parques, restaurantes y hoteles, como una especie de atracción turística. Mavacal, sumándose a la moda, se convirtió posiblemente en la única comunidad del estado federal de Amazonas en construir una iglesia en forma de churuata y adornarla por dentro con pinturas hechas por el artista indígena Payuwa. El que esta idea haya venido precisamente de los curas es

³⁷⁵ Para más ejemplos de esta subjetivación de lo material, ver (Guzmán-Gallegos, 2009)

doblemente interesante y representa el carácter más moderno de la orden salesiana en comparación con otras órdenes religiosas.



Figura 42. La iglesia de Santa María de Mavacal, 2010.



Figura 43. El padre Samuel y Sor María en Mavacal, 2007. (Foto de Gustavo Acevedo)

Sin embargo, esta estructura novedosa de la iglesia a punto estuvo de poner en peligro la propia construcción, ya que nadie en Mavacal sabía hacer casas de base circular. Tan solo Rafael Dupa, hombre baniva nacido en el río Guainía, tenía larga experiencia de albañil obtenida en sus años en la construcción fuera de Amazonas.

Cuando nos pusimos de acuerdo les dije que lo principal es que ustedes se lleven bien, que no fuera como en Guarinuma; si ustedes como grupo se sienten unidos eso es lo principal; no sirve para nada hacer una iglesia donde la comunidad cada quien va por su lado y están peleados, no, eso no sirve. El convenio era que uno iba consiguiendo los medios para poder comprar los materiales, después se encargaban ellos a trasladarlos desde Puerto Ayacucho, y después poco a poco colaborando entre todos, y quedamos no que se les iba a pagar como si fuera un contrato, sino que se les iba a colaborar. Participaban los jefes de familia, o las mujeres se pusieron a buscar arena... Pero prácticamente eran todas las familias las que colaboraban y todos recibían periódicamente según lo que se podía conseguir; no era una cosa para solucionar los... lo que recibían servía para comprar algo para la economía familiar, cualquier cosa, ropa; nosotros teníamos una ayuda de España, una colaboración, no mucha. (Samuel Iribertegui, 2009, comunicación personal)

Iglesias de ese tipo churuata hay únicamente allí, no he visto en otro lugar, con pinturas por dentro, de esa construcción no hay otras. El que vaya pa'llá se queda loco, no espera que dentro allí en el monte haya una cosa así, la gente que fue: cónchale allí hay una iglesia. Empezó muy bien, empezaron con entusiasmo, empezaron con ánimo... (Ramón Iribertegui, comunicación personal, 2010)

La doble cara de Jesús

Sin lugar a duda, la característica más llamativa de la iglesia son sus pinturas en las paredes. Y entre todas ellas, la que merece atención especial es la doble cara de Jesús. Solo la mitad derecha de ella lleva barba, el bigote de la izquierda es menos poblado y a diferencia del pelo de la derecha, el de la izquierda cae hasta el hombro sin ondulación; también la piel de este lado es algo más oscura. Del lado indígena de Jesús está la Virgen, por completo indígena, sentada en el puerto de Mavacal, con el niño en brazos, un niño todavía moreno del todo. A la izquierda de Jesús, acompañando su media cara blanca, se encuentra Don Bosco, retratado con un muchacho, posiblemente de la comunidad. Un atardecer dorado sobre las aguas negras del Caname; las casas de la comunidad formando un amplio círculo; incluso un perro y un carrito de obra han sido inmortalizados en las paredes.

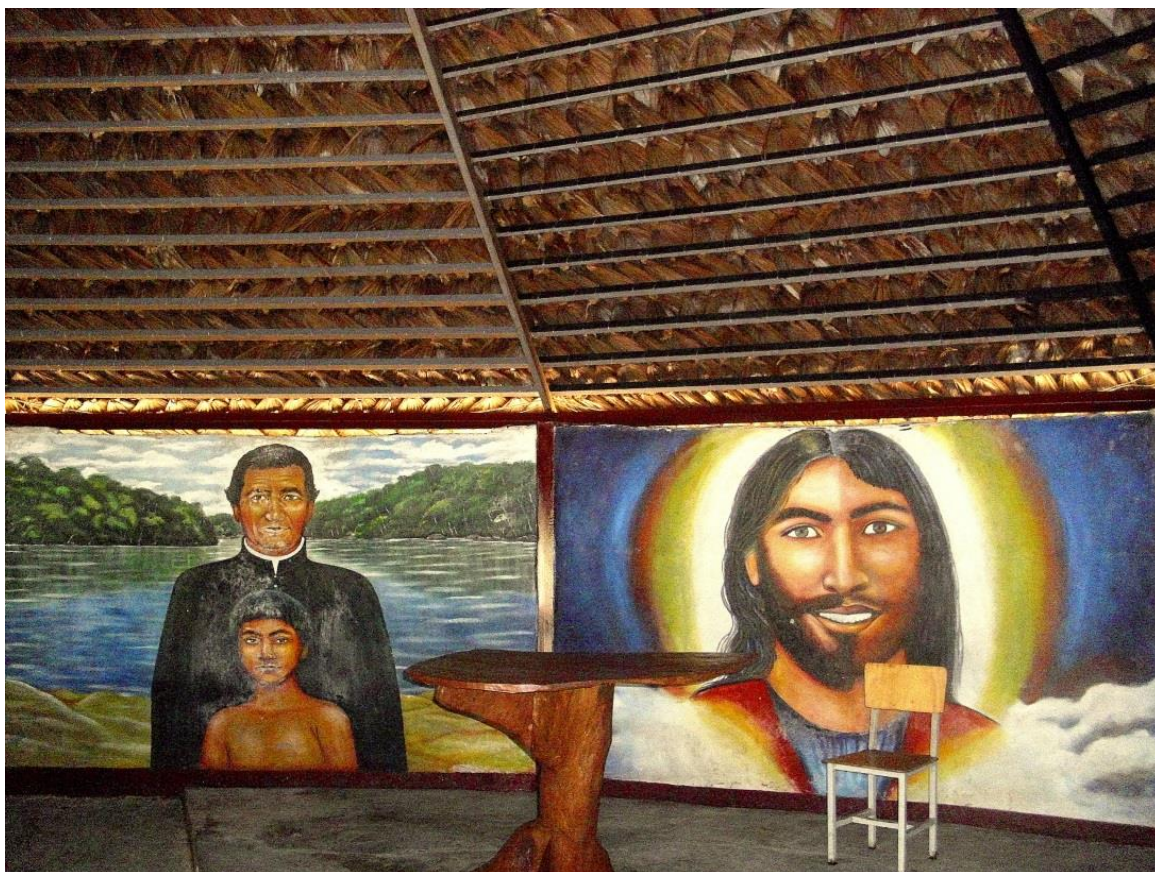


Figura 44. Don Bosco y Jesús de doble cara pintados en el interior de la iglesia

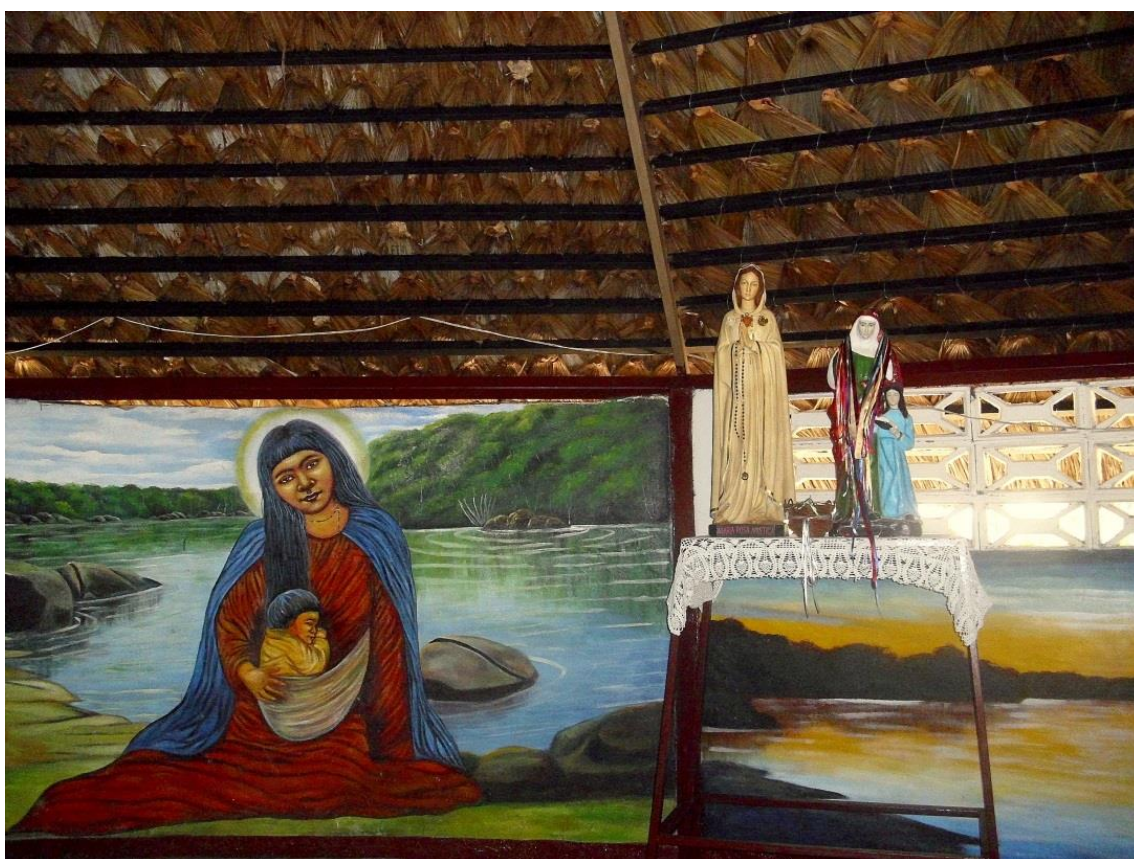


Figura 45. La Virgen sentada en el puerto de Mavacal

La idea de la imagen de Jesús se la dieron los propios curas al artista Payuwa, de renombre en la capital Puerto Ayacucho y primo de Nelson. El objetivo que buscaban los misioneros era indicar la oración de Jesús en la cultura indígena. El pintor debía poner un rostro de Jesús clásico, de barba y pelo largo, y con una línea blanca —no muy clara, pero que indicara que se trata de otro rostro distinto—, separarlo del rostro de Jesús indígena, sin barba, más moreno, con los ojos más achinados. Sin embargo, la pintura final del artista no correspondía con la idea de los curas quienes vieron en ella prácticamente un mismo rostro. El mensaje que transmitieron de “poner el Jesús indígena como indígena” no fue plasmado en la pared de la forma que ellos se habían imaginado.

La idea de la imagen de Jesús se le dio a Nelson, a Payuwa el pintor se lo expliqué pero no entendió, no entendieron el sentido, yo les dije que la idea era que pusieran un rostro de Jesús, al indicar la oración de Jesús en la cultura de ellos, que pusieran el rostro de Jesús clásico, con la barba y todo eso, y con una línea blanca, no muy clara pero sí que se vea que es otro rostro que comenzara el rostro de Jesús pero estilo indígena, sin barba, más moreno, con los ojos más achinados y todo eso... Qué va, él hizo prácticamente el mismo indígena en lugar de barba más oscuro, pero no, ah, “la próxima vez que vaya pa’llá lo hago”... La idea era esa, era poner el indígena como indígena, pero no entendieron, poner una línea blanca que no sea muy blanca pero sí que se note que son dos rostros de una entidad, el problema es ese; la Virgen sí les salió bonita, la imagen de la Virgen sí salió bonita, aunque le puso mucha ropa, el manto allí, no, chico, con tanto calor, los artistas ponen una cosa que... pero la idea era esa. (Ramón Iribertegui, 2010, Puerto Ayacucho)

Esta doble cara de Jesús, al resguardo de las lluvias bajo la olla que domina el techo de la iglesia, irremediablemente me reenvía otra vez hasta aquel episodio mitológico sobre los seres de doble cara arrojados desde Poniente a la olla hirviendo. Visto desde esta perspectiva mitológica, el hecho de que el techo de la iglesia en Mavacal esté coronado por una olla de aluminio puesta al revés, parece del todo llamativo. Cobijado dentro de la perola, la cara cruda de un dios que aún no ha encontrado su verdadera fisonomía, está cocinándose, buscando su cara definitiva. Un Jesús de dos caras, crudo y sin hacer, a medio camino entre el criollo y el indígena, entre el hijo de Dios y el Diablo. Está por definirse. Esa ponchera de aluminio, versión moderna de las antiguas ollas de barro, cobija en su interior mucho más que un dios crudo que está todavía buscando su cara verdadera. Lo que hay en el interior de ese recipiente que corona el orgullo indígena es el gusano de la propia comunidad, joven, preparándose para salir y echar a volar como una mariposa.

Igual que un muñequito de barro en tiempos imaginados y libres de pecado, Santa María de Mavacal crece debajo de una ponchera. Allí, en el interior, bien tapadita por el manto de la Virgen, está el alma cristiana de esta comunidad lista para ser sacada al mundo. Y así, sin

necesidad de sentir dolores ni nada, cada veintiuno de noviembre, el día que la Virgen fue presentada en el Templo, Santa María celebra su Fiesta patronal. Su presentación y nacimiento al mundo.

La fiesta del mastro

El mastro es el nombre que se da a los palos o mástiles que se levantan el primer día de las fiestas patronales celebradas en las comunidades indígenas católicas del Amazonas venezolano. Siendo la patrona de Santa María de Mavacal la Virgen, su estatua es sacada al inicio de las fiestas para recorrer la comunidad, y posteriormente el río Atabapo, visitando más comunidades y pidiendo ofrendas para la fiesta, la llamada limosna o limonsa. Cuando regresa, todos los fiesteros acuden a la iglesia de Mavacal para prender velas a la Virgen y pedirle promesas. Si las promesas son cumplidas, al año siguiente, uno debe comprometerse a participar en la fiesta en señal de gratitud y reconocimiento por la promesa cumplida. Los mastros, antes de ser parados o levantados, se adornan con todo tipo de fruta: cambur, piña, caña, limón etc. La fruta no tiene que cogerse durante los diez días de fiesta, so amenaza de ser públicamente castigado el que lo haga: el castigo consiste en “sobar”, pegar, al malandro. Alrededor de los mastros se organizan los bailes, aunque últimamente por cuestiones de electricidad y sonorización, los bailes se concentran dentro de la casa de las fiestas, previamente adornada con guirnaldas de papel. Se prenden fogatas entre los dos mastros (los mastros, aunque siempre se habla de ellos en singular, realmente son dos) y los muchachos adolescentes tienen que saltar por encima sin quemarse. El último día de la fiesta se “tumban” los mastros, cortándolos con machete. En el momento en el que caen en el suelo, todos (principalmente los niños) se apresuran a coger la fruta, que ahora por fin sí se puede tocar y comer. El que logre coger la bandera que coronaba el mastro, se convierte en el principal fiestero o “mayordomo” el año siguiente. Esto implica una responsabilidad importante, ya que tiene que “pasar” buena fiesta para que su promesa con la virgen patrona (o el santo patrón) de la fiesta se pueda cumplir. Pasar una buena fiesta significa principalmente preocuparse de que no falte de ninguna manera el alcohol ni la comida. El mastro lleno de frutas que es tumbado al final de la borrachera generalizada, tiene claras reminiscencias al mito arawak donde tras haber amanecido bailando, Kuwai, borracho y ciego, es empujado a la hoguera y de su cuerpo quemado posteriormente crece el árbol que simboliza el pilar de unión entre el mundo terrenal y el celeste. Este árbol es tumbado y cae en una laguna de agua, repartiendo sus frutos entre los animales, según algunas de las versiones.

Son diez días de celebraciones durante los cuales la comunidad se acicala, adorna y recibe vistas de las comunidades vecinas, cuanta más gente, mejor. Ser buen anfitrión, o lo que es lo mismo, ofrecer abundante yucuta, comida (pescado, carne), y sobre todo, alcohol, es el propósito de cada comunidad que celebra sus fiestas. Hay varios elementos importantes que son comunes para todas las fiestas patronales, de Mavacal y de las demás comunidades del río Atabapo. Los yuises de mastro y los yuises de fiesta son los máximos responsables de la fiesta y de ellos dependen los dos días que abren y cierran las celebraciones. Considerados los días más importantes, son también los que reciben más visitantes y fiesteros. El número de visitantes que vienen es de hecho significativo del éxito de la fiesta. Los mordomos (mayordomos) son los responsables de que todo vaya bien durante los diez días que duran las fiestas, reparten la comida y la bebida, organizan los bailes. De ellos depende la buena organización y el evitar problemas y confrontaciones, como las peleas entre la gente que ha bebido demasiado. Los mayordomos siempre van por parejas, de hombre y mujer, y normalmente son unas cinco parejas las encargadas de los días no festivos, por así decirlo, de la fiesta, aquellos que se incluyen entre el primero y el último. Los barrenderos y los mascareros son los últimos que aparecen en escena. Son los encargados de cerrar las fiestas, y recorren las casas de la comunidad barriendo delante de sí, entrando en cada casa, seguidos por los mascareros que van en pareja, danzando, siempre danzando. El tamborero es el anciano de la comunidad, encargado de tocar el tambor cuando se saca a la Virgen, cuando se devuelve a la Virgen a la Iglesia, cuando se para el mastro, cuando se sirve la bebida etc. Un cargo de importancia.



Figura 46. La llegada de los limosneros, Santa María de Mavacal



Figura 47. Recibimiento de la Virgen en el puerto de Santa María de Mavacal



Figura 48. Prendiendo velas a la Virgen durante la fiesta patronal, Santa María de Mavacal



Figura 49. Parando el segundo mastro, Santa María de Mavacal



Figura 50. Llevando a la Virgen a la Iglesia con Rafael Dupa de tamborero



Figura 51. Sacando a la Virgen para que recorra los mastros parados



Figura 52. La casa de las fiestas, gráfico y bebidas con los nombres de cada mayordomo y yuis



Figura 53. Fogatas dispuestas al lado de los dos mastros listas para ser quemadas en la última noche de las fiestas patronales de Santa María de Mavacal

El relato siguiente sobre la fiesta es de don Nelson, de abril de 2008:

Cada comunidad tiene su patrón pues, por ejemplo en Guarinuma se celebra la fiesta de San Antonio de Padua, es una fiesta tradicional de esa comunidad, pero no es de Venezuela, no es de Amazonas tampoco, eso es de Brasil, es una tradición de Brasil. En esos tiempos que se funda la comunidad de Guarinuma pasan por allí y ellos ya el patrón es San Antonio de Padua, la fiesta comienza en el mes de junio. [...] Pero antes de eso ellos nombran sus yuises, son los jefes, son las máximas autoridades durante las fiestas, y luego están los mordomos, eso varía mucho, ahorita hay como quince mordomos, veinte casi, y cada uno con su compañero, y durante los días de fiesta cada noche le corresponde hacer la fiesta a un mordomo, no, la primera noche es la fiesta primera que es la salida del yuis de mastro. El mastro es un palo adornado con fruta, con piña, caña, cambures, plátano, todo lo que se da en el conuco. Pero antes de parar (levantar) el mastro, ya hacen la limosna, en la limosna le regalan verdura, le regalan cigarrillo, todo lo que se utiliza durante la fiesta, le regalan arroz, todo con lo que se prepara la comida. La primera noche le corresponde al yuis de mastro, de allí comienza la fiesta, la fiesta se compone de tres tipos de personas. Primero los yuises, que son yuis de mastro y los yuises de fiesta, cada uno con su respectivo compañero y aparte de eso con uno ayudante; y los mordomos son solamente mordomos los que se encargan durante la fiesta a pasar la promesa, una promesa que nosotros llamamos, y aparte de eso para la limosna lo acompañan los señores que llaman tamboreros, son los que tocan los tambores, nosotros tenemos uno y entonces ellos tocan el tambor; son ancianos que son expertos en eso, hace como cien años uno de los grandes representantes era abuelo mío, se llamaba César Dacosta, mejor dicho él sí que tocaba la música del tambor para pedir la limosna, para multar, para brindar la comida, para matar el boy que nosotros llamamos, y bueno durante todo ese transcurso, antes no se utilizaba el ron que ahorita se consume comprado en la licorería sino que se tomaba lo que nosotros llamamos bureto, es algo que se prepara con caña de azúcar, piña, mezclado con casabe quemado, se echa en una canoa, bueno y así lo preparaban, mi 'apa poco antes de morir nos decía como se preparaba eso, en esos tiempos ellos no utilizaban el aguardiente preparado de industria sino que se preparaba directamente aquí en el lugar donde nosotros estábamos, pero con lo que nosotros llamamos la modernización, la gran modernización hizo cambiar todo, pero nosotros hemos llegado allí que nosotros sí hacemos lo que hacían los abuelos de nosotros, y nosotros sí hemos aprendido a hacer a destilar todo eso ya para las fiestas, porque en varias fiestas ya lo hemos hecho. Y en eso... durante la fiesta el primer día le corresponde brindar la comida a los yuises de mastro y la última noche le corresponde a los yuises de fiesta. Y como hacemos para que esto no desaparezca, bueno, antes, antes de que finalizara, había una tradición que ellos tomaban, tomaban lo que se llama el bureque o el yarake y en la fiesta durante la última noche buscaban a los compañeros pues, le daban bastante bureque hasta que allí ellos ya estaban bien borrachos, allí es que los convencían a ellos para que se haga después de eso y eso se hace igualito que ahorita, eso sí no ha cambiado, y la comida, igualito, la comida es algo que es sagrado para nosotros, se brinda tal y como se brindaba. Y eso son las dos noches que son las

noches de la fiesta, la primera noche y la última, y bueno durante el transcurso de la fiesta algunos que quieren amanecer, pero la mayor parte se queda hasta media noche, depende de cada mordomo. Bueno y eso es lo que es la tradición. El mastro representa como la unión para nosotros, que allí está el compartir pues de la comunidad, con los familiares, con los niños. Y en la última noche cuando corresponde a los yuises de fiesta es cuando traen la fogata que nosotros llamamos la candela, que llamamos brinca la candela, cuando brincan ya para hacerse compadres o que hay un compromiso de novio, y allí está la diferencia, el que brinca con un pañuelo son los novios pues y los que brincan con otra persona agarrada de la mano con compadres, mejor dicho eso es la parte... y es algo que se viene manejando desde muchos años, mucho tiempo, y ahorita lo seguimos porque eso es lo que nos han dicho los padres de nosotros pues, y no lo vamos a dejar, nunca lo vamos a dejar morir porque es la tradición más grande de nosotros, que nosotros vemos que nos dejaron los padres de nosotros, a parte de otros tipos de fiestas, de inserción de otros tipos de fiesta, esto sería la fiesta patronal. Y en la última noche, después de que se acaba todo esto, ya la última noche que se llama la barrezón, entonces se disfrazan varias personas, que nosotros llamamos los máscaras, y allí se van a barrer todo, toda la comunidad, mejor dicho como para demostrar que van a dejar limpia toda la comunidad, que hubo unificación, que no hubo nada, mejor dicho eso es lo que antes hacían nuestros padres y que todavía lo hacemos porque no lo dejamos morir. Y ahorita comienzan ya los niños, desde temprana edad ya se va incluyendo, es algo como que te digo que no queremos que muera, nosotros le enseñamos a los hijos desde pequeños, en el caso de mi hijo Salvador que entra ya como yuis... y es un poco como te digo curioso, no, porque te pueden decir y cómo ese niño hace para conseguir los recursos para todo eso, entonces el niño se compromete él a su voluntad pero entonces lo manejan los padres, son los que trabajan para conseguirle todo lo que va a nacer falta para la fiesta, pero manejado por el niño, la idea es que el niño vaya comenzando a manejar su gente sabiendo lo que hay que hacer... (Nelson Yaaré, 2008, Santa María de Mavacal)

Y bien. Ser yuis de fiesta o yuis de mastro, o mayordomo, es una responsabilidad que se comparte y distribuye entre toda la familia, y sobre todo refuerza las relaciones intercomunitarias. Siempre hay visitantes de fuera, y con frecuencia uno sale yuis de fiesta o de mastro en la fiesta patronal de otra comunidad, no de la suya propia. Y digo sale, porque la asignación de los yuises para el año que viene se decide el último día cuando los dos mastros se tumban con un hacha. Es el colofón de la fiesta, los mastros cargados de fruta que nadie ha podido tocar durante diez días, por fin caen bajo los gritos de todos los asistentes. No tocar la fruta mientras esta se encuentra todavía en el mastro parado, en el árbol, es la ley durante las fiestas. Reconocemos en este tabú reminiscencias del mito de Kuwai, quien durante las fiestas de iniciación de los muchachos salió con ellos al monte a buscar fruta y éstos, hambrientos del ayuno prolongado, cogieron del árbol la fruta prohibida. Las multas para quien sí lo hace a día de hoy, si bien son menos severas que la suerte que corrieron los adolescentes en el mito,

también guardan cierto parecido. Y es que mis compañeros dicen que quien coge fruta del mastro será multado, el tamborero tocará su tambor para que todos supiesen que ha habido infracción. La multa pues consiste en dar de beber más ron a quien haya cogido la fruta. Y si bien esto puede parecer más bien un premio que un castigo, realmente el objetivo es emborrachar al infractor. Recordemos que la borrachera es la causa de la pérdida de la visión, y por tanto, la razón principal de la muerte de Kuwai, quien es empujado a la hoguera, borracho y ciego. Bien podría ser entonces este castigo a día de hoy un recuerdo de aquel castigo mitológico. Pero además, comentaba que se trata de una escena de toma de alucinógenos en la que también los muchachos se emborrachan con la fruta que toman, y acto seguido mueren en la boca del diablo. Forzar la borrachera pues, durante estas fiestas, bien puede ser el pago merecido por coger fruta del árbol antes de que haya acabado el *ayuno*. Un ayuno que no acabará hasta que el mastro sea tumbado el último día. Ahora sí, ahora sí corren los muchachos a agarrar la fruta y comerla, por fin. Pero con la fruta caen también las dos banderas que coronaban los mastros y el nuevo yuis de mastro será quien logre cogerla primero, acompañado por una pareja. Así me lo contaba don Rafael:

La fiesta empieza así: bailan, amanecen y vienen a pedir limosna, llegan, comen, reciben, por la noche bailan en la casa de la fiesta, luego ya se van, llegan, sacan su fruta, sacan todo, allí lo reciben, allí hay yuis de fiesta, una mujer y un hombre, allí vienen los mordomos, los que van a brindar la comida, a las 6 de la tarde paran el mastro, paran el mastro, mandan la invitación a toda la gente, a todos, se reúnen a las 8 todos los yuises, una mesa así, todo, traen café con leche, caramelo, cotufa (palomita), bailan hasta el amanecer, en la mañana los yuises de mastro ponen comida en la mesa del comedor, siguiente noche le toca a un mordomo y una mordoma, esta noche les toca hasta las 12-1, depende, amanece y allí le toca a otro mordomo, así, hasta que llega el último día, allí le toca al yuis de fiesta, toda la noche, toda la noche, todo ayudante ponen comida en la mesa, pescado, carne, cabezón, allí sí, bueno esa noche sacan el buy, vienen los músicos, cantan, lo bailan, salta brinca, el mejor día, de allí nombran las otras personas para el otro año, la misma cantidad y ya le otro día ya otro invento que dicen barrezón, ese traen su máscara, y van bailando, vienen aquí barren, brindan la gente, salen, en todas las cosas, caramelo, guarapo, todo, esa es la historia de la fiesta. Las máscaras son de cartón, fundan hueco y se lo ponen, se disfrazan, es un disfraz... Pedir la limosna más o menos tu eres fiestera, llevan la virgen a la gruta, van en casa en casa, la reciben con alcohol, si tienes algo que dar, tú puedes dar un kilo de azúcar, cambur, cualquier cosa, en otra parte se llega, te dan igual, y así se hace la limosna en distintas comunidades, le dan plátano, cambur, mañoco, casabe, y eso se va... el año pasado fuimos hasta San Miguel, allá arriba de Atabapo, en veces lo reciben, le dan comida, y así es la limosna. De allí llegan a la casa de la fiesta y recogen los yuises, los yuises de mastro, esto pa ti, esto pa ti, lo reparten todo, ellos lo reparten en las mesas y lo brinda, una ayuda pues.... El mastro es un palo, van amarrando fruta, cambur, piña, caña, de esa

fruta lo agarran cuando lo tumban y lo reparten, el último día lo tumban, todos los fiesteros, antes no lo agarran, el que lo agarra lo multan, porque es prohibido, le dan ron, lo ponen a bailar... Anteriormente primero iban las máscaras antes de los fiesteros, primero iban las máscaras con su pareja, después venían los fiesteros, salían las máscaras por ejemplo donde Nelson, venían los otros a bailar detrás y las máscaras ya salían pa'llá donde Oscar, y allá donde llegan barren delante de ellos

Ahora bien, las celebraciones a lo largo de diez días, acompañadas por bailes, música y bebida, representan un enorme atractivo para los máwari a quienes, sabemos ya, les encanta bailar y escuchar la música muy alta. Los borrachos que se quedan durmiendo a la mañana siguiente, seguramente son toninas que no han podido volver a las agua del río al amanecer, de tanto beber. Finalmente desaparecen de la misma manera imperceptible como llegaron. Mis anfitriones dicen que los máwari siempre acuden, se mezclan entre las personas, y ya que en estos días es normal ver a muchas caras desconocidas, los máwari realmente pasan desapercibidos, invisibles. Es más, por aquello de que comparten el mismo idioma, uno puede conversar con una tonina, que se ve así como gente, y no darse cuenta a quién tiene delante. Ya sabemos los efectos que provoca una conversación así, pero también me gustaría aquí señalar que si bien la insistencia de mis anfitriones en que en las fiestas vienen las toninas, no son tantos los casos de gente que haya sido encantada por tonina precisamente durante las fiestas. Esta desigualdad podríamos atribuirla a algo que ya decía que es característico de los máwari: su gusto por el contacto con la gente, por la vida social. De igual manera que las personas propias van preparando las fiestas y esperándolas con cierta impaciencia, los máwari también acuden impacientes por bailar, por disfrutar de la música, en fin, por pasar fiesta, mezclados con la gente, disfrazados de ella, aparentando ser gente como todos. Y es que poco es el cuidado que presta uno a todos los fiesteros y visitantes, el "control" de la comida y la comensalidad se aflojan, cada uno se sienta donde encuentre para comer, en soledad, o acompañado por personas alegres de alcohol. No compartir la comida pues no sería tan llamativo como en un día normal, no festivo. Es más, el papel de la comida cambia significativamente durante los días de fiestas. Hay que tener cuidado con los desconocidos en estos días y toda madre se apresura a aconsejar a sus hijos a no aceptar invitaciones de extraños. Hay otra razón también para tales precauciones, quizás la principal y que no tiene que ver con los máwari: el miedo a ser envenenado. Los venenos normalmente se echan en la comida o en la bebida, y mientras que los días no festivos se come en un ambiente seguro como lo es el propio hogar o la mesa comunal, durante las fiestas existe el riesgo de ser envenenado. La costumbre de designar los platos a cada persona se desvanece durante estos días multitudinarios y largas colas se forman delante de las abundantes cantidades de peroles con sancocho y yucuta, repartidos por los mayordomos entre todos los fiesteros, visitantes y

habitantes de la comunidad anfitriona. Doña Marina, mi mamá adoptiva, había enseñado a todos sus hijos a no recibir comida de desconocidos y siempre intentar volver a casa para comer allí, entre familiares y amigos, y sobre todo, allí en el hogar donde un plato de comida lleva tu nombre.

Los Juegos

La otra celebración importante de Santa María, ésta no de origen católico, es la semana de los Juegos. Juegos de fútbol y voleibol se suelen organizar a menudo entre distintas comunidades en el río Atabapo, bien en actos políticos como elecciones o en las celebraciones del Día de la Madre. Pero aparte de estos juegos esporádicos, que son una actividad que acompaña a otra principal, existen Los Juegos, donde a lo largo de una semana más o menos se reúnen unas diez comunidades con el principal objetivo de competir en distintas disciplinas deportivas. Unas competiciones que se vienen preparando desde muchos meses antes, estos Juegos tienen una importancia parecida a las olimpiadas. Entre los diferentes deportes que se practican, el fútbol, como no podría ser de otra manera, goza de mayor popularidad. El fútbol es todo un fenómeno prácticamente en toda Amazonía. Los yanomami del Alto Orinoco³⁷⁶ aportan una nueva visión al fútbol, una actividad no tradicional, importada por los misioneros. Para ellos el componente lúdico prevalece sobre el competitivo y el placer por el juego mismo tiene más importancia que el interés por ganarle al rival (Acuña, 2010). Es más, parece que los niños yanomamis no entienden que uno de los grupos sea el único ganador y todos se sienten ganadores por el hecho de haber marcado algún gol. Sin embargo, también en el fútbol yanomami hay competencia. Este deporte les permite rivalizar con otras comunidades de forma no tradicional y les aporta una nueva forma de agonismo que en vez de expresarse de manera violenta, se desarrolla pacíficamente en grupo, produciendo placer (Ibíd.) Esta segunda faceta, la de rivalizar de manera pacífica a través del fútbol, es compartida por mis anfitriones de Santa María de Mavacal. En cambio la mentalidad puramente lúdica donde todos se sienten ganadores no es compartida, ni mucho menos, por mis compañeros maipure-arawak quienes viven el fútbol como una competición en toda regla, donde evidentemente el elemento lúdico importa, pero lo que prevalece sobre todo es ganar. Hasta tal punto la victoria es el objetivo final del juego, que días y semanas antes, los chamanes suelen ser muy solicitados en su calidad de mediadores frente a los santos y las vírgenes, a quienes se les ofrecen velas y pagos a cambio de hacer inclinar el resultado hacia este equipo y no el otro. Antes de uno de los partidos de la Liga de Atabapo que se celebra a lo largo de varios meses,

³⁷⁶ Ángel Acuña ha investigado ampliamente la importancia del fútbol entre los Yanomami de la Amazonía venezolana (Acuña Delgado, 2010; 2014; Acuña Delgado & Acuña Gómez, 2010).

presenció la siguiente conversación entre doña Marina y Loquiño hacia quien se dirigía ella para que rezara por los muchachos y ayudase en su victoria el mismo día de su partido.

Marina: Eso para los muchachos –dijo, entregándole un paquete envuelto en nailon con doce velas blancas, de las grandes.

Reymundo: Ah, bueno, a las seis de la tarde yo voy a prenderlas y voy a rezar para ellos.

Marina: ¿Pa los muchachos? Ellos juegan antes, juegan hoy a las dos de la tarde...

Reymundo: Ah, bueno, entonces yo sí voy a prender ahorita pa que ganen.

Marina: Pa que ellos ganen, ¿verdad?

Reymundo: Yo voy a prender ahorita cuatro velas.

Marina: ¿Va a prender ahorita? A las dos ellos van a jugar, a ver si...

Reymundo: Voy a prender ahora y voy a prender mañana en la tarde... Esa vela grandota, ese se quema un rato, voy a ayudar a los muchachos pa que ellos ganen.

Acompañé a Loquiño a la iglesia mientras se acuclillaba para pegar las cuatro velas directamente en el suelo de cemento, delante de la estatua de la Virgen. Se quedó allí un rato, luego murmuró algo como “Ah bueno”, se rio brevemente y se levantó con agilidad. No me imaginaba el grado de persuasión que tenía Loquiño hasta el día siguiente cuando supimos que nuestros muchachos del equipo “Real Caname” habían ganado a “Los tucanes” con el apabullante resultado de seis goles a cero. Hombre poderoso.

En 2009 Mavacal acogió por primera vez, inaugurando para la ocasión su propia cancha, los Juegos Binacionales del río Atabapo, en su tercera edición. Para ello las labores de preparación habían comenzado meses antes. Se desbrozó un terreno suficientemente grande para hacer la cancha de fútbol, siempre aprovechando un claro despejado que deja la sabana. Se encargaron los uniformes del equipo de fútbol de Mavacal, el Real Caname (que debe su nombre al Real Madrid y al caño Caname). Se diseñó el escudo para las camisetas. Se tostó, con meses de antelación, suficiente mañoco y casabe, o bien, se compró a otras comunidades. Y durante una semana Mavacal alojó a varias decenas de personas de Colombia y Venezuela.



Figura 54. Logo oficial del equipo de fútbol de Santa María de Mavacal, Real Caname



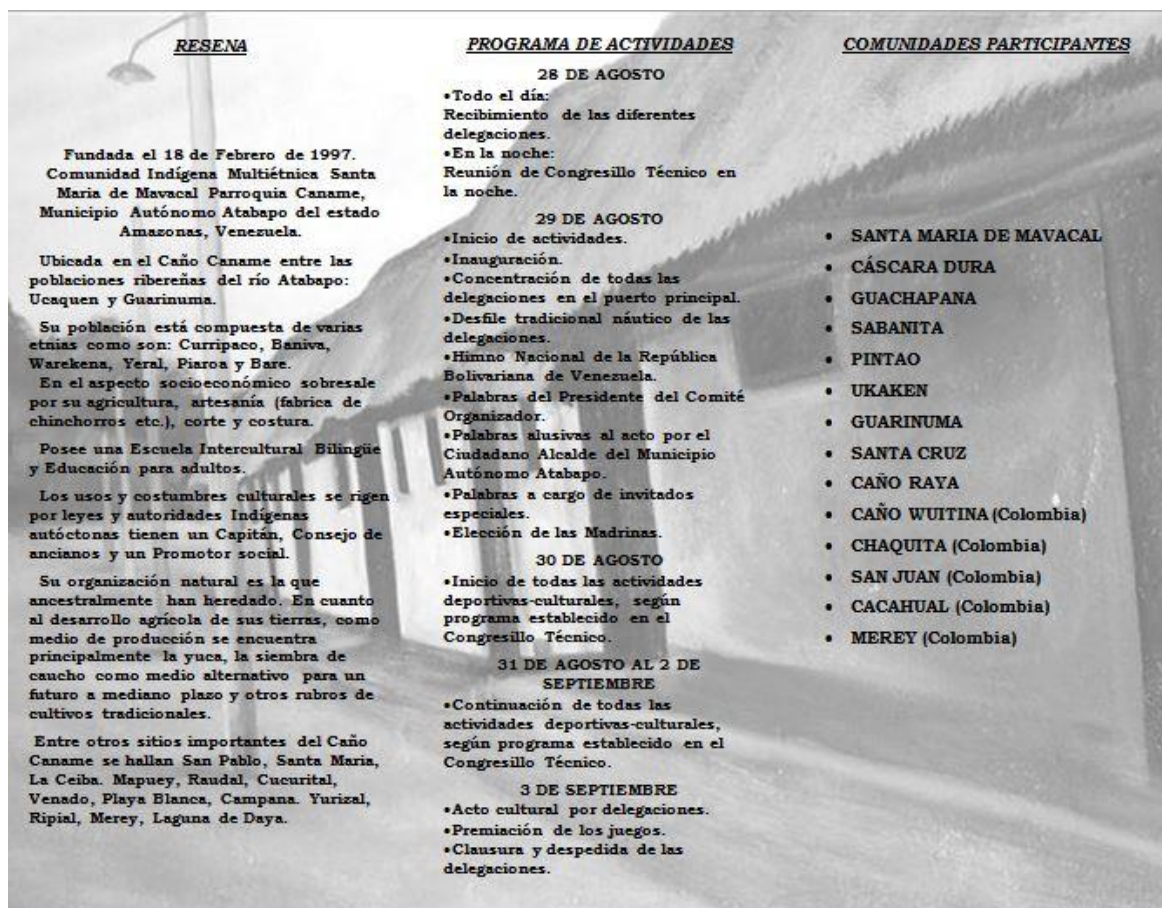
Figura 55. La cancha de fútbol de Santa María de Mavacal (foto de Gustavo Acevedo)

Este tipo de juegos, como decía, o cualquier otra competición deportiva de menor tamaño, son muy frecuentes en toda la zona y prácticamente rigen el ritmo de vida de familias y comunidades enteras. Es de lo más común que de repente se embarque en un bongo toda una comunidad, con perros y sacos de mañoco incluidos, para desplazarse y ver el partido de fútbol

que se disputa en la comunidad vecina. Si los juegos se celebran en sitios más alejados, suelen ir tan solo los jugadores. Para desplazarse es necesario conseguir gasolina, tostar suficiente casabe y maízoco para la manutención etc. Entonces se ponen en marcha toda una serie de actividades y labores cuyo objetivo es conseguir que los muchachos puedan participar en los juegos. Así pues, a veces daba la sensación que la mayoría de las relaciones sociales eran puestas en marcha por la convocatoria de los juegos de fútbol de turno. Pero no me refiero tan solo a las relaciones más directas entre compadres que se prestaban la motosierra o los bidones de gasolina. Los chamanes también en esas épocas se colman de encargos ya que son los intermediarios ante los santos y las vírgenes. Una vez ocurrió que el chamán cuyo servicio contrataron los muchachos del Real Caname había realizado el mismo servicio para el equipo contrincante. Aquello sin embargo no impidió que ayudara también a los jugadores del Real Caname, algo que no le causaba extrañeza a nadie y todos siguieron confiando en los poderes del viejo señor de pueblo de Atabapo. Él, por su parte, tampoco parecía tener conflicto de intereses, ya que rezó igualmente para ambos equipos. Y, a fin de cuentas, consiguió la victoria, ya que sin lugar a duda era un chamán poderoso.

Para estos Juegos Binacionales Mavacal –con la ayuda logística del Gustavo el Flaco y el ordenador de la misión Salesiana- fueron elaboradas las siguientes invitaciones:

<p align="center"><u>DISCIPLINAS DEPORTIVAS Y CULTURALES</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • FÚTBOL • FUTBOLITO (Masculino y Femenino) • VOLEIBOL (Masculino y Femenino) • NATACIÓN (Masculino y Femenino) • CANOTAJE (Masculino y Femenino) • MARATÓN (Masculino y Femenino) • 100 METROS PLANOS (Masculino y Femenino) • ARCO Y FLECHA (Masculino) • CERBATANA (Masculino) • BAILE INDÍGENA (Masculino y Femenino) • COMIDAS Y BEBIDAS TÍPICAS • CANTOS INDÍGENAS • CESTERÍA TRADICIONAL • RALLADO DE YUCA • PESCA (Masculino y Femenino) • RECOLECCIÓN DE FRUTAS (Femenino) • CUENTOS Y LEYENDAS POR ETNIA • JUEGOS TRADICIONALES INDÍGENAS • SUBIDA DE PALMERAS • TEJIDOS DE CESTERÍA (Masculino y Femenino) • RAJADO DE LEÑA (Masculino) 	<p align="center"><u>REGLAMENTOS DEL EVENTO</u></p> <p>Es obligatorio que en cada disciplina, los atletas tengan sus respectivos uniformes: Franela, short, con sus números.</p> <p>Puntualidad a cada equipo para participación en las competencias.</p> <p>Las decisiones de los árbitros son irrevocables e indiscutibles.</p> <p>Cada delegación debe de traer sus implementos para las competencias de canotaje (canalete), arco y flechas, cerbatanas, trajes típicos de su cultura.</p> <p>Es obligatorio que cada delegación aporte su maízoco y casabe.</p> <p>Delegación que abandone los juegos será sancionada por un año suspensión para participar en el evento del año siguiente.</p> <p>Además, Todo lo que dictamine o establezca el Congresillo Técnico al momento del inicio de la programación.</p> 	<p align="center"> REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA MUNICIPIO AUTÓNOMO ATABAPO PARROQUIA KANAME ESTADO AMAZONAS </p> <p align="center"> III JUEGOS BINACIONALES DEL RIO ATABAPO - 2009 </p> <p align="center"> SANTA MARIA DE MAVACAL - RIO KANAME PARROQUIA KANAME - MUNICIPIO ATABAPO ESTADO AMAZONAS </p>  <p align="center"> PROGRAMA INVITACION </p>  <p align="center" style="border: 1px solid red; padding: 5px;"> DESDE EL 28 DE AGOSTO AL 03 DE SEPTIEMBRE 2009 </p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------



Figuras 56 y 57. Tríptico invitación para los Juegos Binacionales celebrados en Mavacal en 2009

Pero aparte de todos los juegos citados que tenían lugar durante los días de celebración, el de más importancia, como no podía ser de otra manera, es el fútbol. El Real Caname de Mavacal forma parte de esa red de equipos de fútbol comunitarios que se fueron creando tras el surgimiento de la Liga de Fútbol de Atabapo, la LIFA. Formalmente la LIFA fue creada un 12 de octubre de 1994 con la participación de los padres Ramón y Samuel Iribertegui. Desde los años 70 venían siendo ellos los encargados de organizar los partidos de fútbol en Atabapo, de amplia tradición y afición. La creación de una Liga de fútbol propia del pueblo de Atabapo suponía aligerar los gastos de traslado hasta Puerto Ayacucho y facilitar máxima participación a los indígenas y resto de habitantes de la zona. Según Ramón Iribertegui la idea de la Liga de Atabapo es que se autofinancie y auto gestione sin depender de los subsidios exteriores. Tenía pues, aparte del obvio objetivo deportivo, esa finalidad de convertir en una organización que rompiera el sistema de dependencia de lo oficial y político (Iribertegui R. , s.f.). El fútbol ha pasado a ser la “única iniciativa comunitaria auto sostenida que funciona en Atabapo, sin depender de ente gubernamental alguno” (Ibíd.).

La Liga de Atabapo suponía un esfuerzo importante por parte de las comunidades, pero no tanto como la de Puerto Ayacucho que, al celebrarse todos los partidos en la ciudad, hacía

prácticamente imposible la participación de las comunidades indígenas. Llegar hasta Atabapo era más fácil, por cercanía, pero suponía igualmente una importante inversión de dinero para camisetas, manutención de los jugadores, gasolina etc. Pero cada partido era vivido con pasión, y encima aquel año el premio para el ganador de la Liga era tentador: una vaca que estuvo pastando el césped de la cancha durante los meses en los que duró la Liga.



Figura 58. Colas para la comida durante los Juegos del río Atabapo, Mavacal

Liderazgo

Hablar del liderazgo en Mavacal es hablar de Nelson Yaparé. No sería posible entender el espíritu de la comunidad ni la ideología que hay detrás de ella sin conocer la vida de Nelson. Mavacal y Nelson, cuando les conocí, formaban un todo inseparable. Hijo de padres de etnias distintas, igual que ellos mismos, Nelson es baniva y warekena por parte de su padre, y baniva y kurripako por línea materna. Se siente warekena, pero no habla el idioma, tampoco el baniva; entiende el kurripako y se desenvuelve sin dificultad en un ambiente de kurripako-parlantes, aunque siempre contestándoles en castellano: su lengua, la única que habla, es el castellano. Sus siete hijos no hablan más que castellano aunque algunos de los mayores entienden kurripako. Está casado con Marina Largo, hija de madre kurripaka y padre criollo – don Berma– el antiguo dueño del terreno donde se fundó Mavacal. Nelson tiene ya más de cincuenta años, siete hijos y, mientras viví en su casa, todavía cinco nietos. Tiene la voz fuerte

y segura y un mechón blanco en las sienes de su pelo oscuro. Tuvo cáncer de garganta, según el diagnóstico de los médicos del hospital. Fue víctima del daño por envidia, según el diagnóstico de los chamanes. Alumno salesiano, fue ayudado por sus maestros –como otros tantos jóvenes del Amazonas, entre ellos el actual gobernador del Estado Federal de Amazonas, Liborio Guarulla, de origen baniva– los curas Ramón y Samuel Iribertegui, a seguir los estudios en Caracas, donde se graduó como técnico en electrotecnia. Trabajó en una fábrica de teléfonos y vivió años en Caracas sin ganas de comer arepas ni tomar café: no eran su ajicero y su yucuta con los que había crecido. Regresó a Amazonas para dedicarse a su joven familia, abandonando la posibilidad de seguir en la universidad, y de hacer una carrera profesional e incluso política. Tiene el cargo de maestro y entre sus alumnos está un ex alcalde de San Fernando de Atabapo, tocayo suyo. Tiene dentadura postiza y la utiliza cuando deja Santa María para ir al pueblo o a la capital amazonense. Allí tiene a sus hermanos, sobrinos y madre. Tiene a todos sus hijos bautizados. Tiene la costumbre de mecerse en el chinchorro rosa de su hija, tendido en la cocina, encender un cigarrillo y reflexionar en voz alta sobre la autoconciencia indígena. Tiene fama de ser el líder no solo en su comunidad, sino en el curso del río Atabapo. Ha tenido varias propuestas de sumarse a la vida política, de los que se mantenía apartado, siempre con la ayuda de los padres salesianos, pero que finalmente terminó aceptando. En las elecciones municipales de 2013 se presentó al cargo de concejal por el partido oficialista y fue elegido por el municipio Atabapo. Tiene televisor y cuando viví en su casa, procuraba no perderse ni un discurso del entonces líder del país. Tiene el deseo de educar a los jóvenes a que lo sean también un día. Tiene ganas de hacer ver a sus hijos que su educación es una inversión para el futuro. Tiene la firme convicción de que se está viviendo el “despertar” indígena. Tiene a su cargo y manutención a varios adolescentes que viven en su casa en el pueblo mientras hacen allí sus estudios. A veces tiene que ponerse serio y regañar a aquellos padres cuyos hijos se escapan de la escuela salesiana. Catequista, maestro jubilado, coordinador y director del colegio bilingüe Kasijmakasij en la comunidad que creó él mismo, defensor de los derechos de los indígenas, Nelson Yaparé encarna en sí todas aquellas características que se necesitan para llevar adelante un proyecto así de complejo como la creación e invención de una comunidad, un “nuevo modelo de comunidad indígena”, según sus propias palabras.

“Yo soy médico, paramédico, obrero, docente, profesor, estudiante, no sé qué carajo más...”, se ríe don Nelson mientras guarda las pinzas y el alcohol. Acaba de sacar una decena de gusanos de una herida en la cabeza de la niña de dos años de Brachi y Sesiana. Luego se sienta a horcajadas en la hamaca que cuelga en la cocina y enciende un cigarrillo. “Entonces tú quieres que te cuente mi historia”. Preocupado porque me vaya con los deberes bien hechos, y

consciente de lo importante que es su historia para mi trabajo, Nelson me invita a poner la grabadora.

Mira, María, tú sabes que mi padre y mi madre, ellos son de diversas etnias, primero mi 'apá era warekena y era baniva y hablaba yavitero, y aparte de eso mi 'amá es baniva y es kurripaka. Mi mamá se llama Cristina Eufrosia Dacosta y mi papá se llamaba Valentín Yaparé. Bueno, yo desciendo de ellos dos, de un matrimonio de esa pareja. Mi papá es procedente de Guzmán Blanco, del Guainía, y mi 'amá también del Río Negro. Yo nazco en la comunidad de aquí cerca, en Guarinuma, en el transcurso del año 1962. Yo soy tercero del matrimonio de mi 'apá, el mayor de los varones, en total somos siete hermanos varones y cinco hembras y una criada que mi 'apá adoptó. Bueno y nuestra infancia pasaba por este mismo caño, él tenía su sitio, lo que nosotros llamamos sitio, aquí en Cucurital debajo del sitio de Venado, que ya ahorita se está perdiendo. Bueno allí yo hago mi crecimiento pues, es donde yo crezco. Aparte de eso... no, mentira, María, yo no nazco en Guarinuma, yo nazco en Cucurital, aquí en Caname (Nelson Yaparé, comunicación personal, 2009)



Figura 59. Nelson Yaparé, navegando el río Orinoco, 2008

“¡Sshhtt!”, gesticula energicamente Nelson señalando la grabadora. Sus hijos, excitados por el partido de vóleibol que acaba de terminar, han irrumpido en la cocina en busca de yucuta antes de bajar al río a bañarse. Nelson espera en silencio mientras ellos salen de puntillas y apenas entonces retoma su discurso. La solemnidad de su hablar, la fuerza y el tono de la voz demuestran que allí se está desarrollando algo más que una conversación entre amigos. De hecho, parece que la confianza que habitualmente caracteriza nuestra relación, se desvanece, cediendo paso a algo mucho más formal, convirtiendo la conversación en toda una “entrevista” profesional, donde las pautas las marca el propio Nelson, con más experiencia hablando para un público de la que tengo yo siendo ese público. Ha sido él mismo quien ha enmarcado la conversación en estos términos. De hecho, nada más apagar la grabadora, se puso a reír y a hablar de forma relajada y coloquial. Nelson, a diferencia de todo el resto de sus vecinos y amigos, era el único que otorgaba a las conversaciones grabadas un estatus de formalidad académica y una seriedad e importancia solemnes. Su hija Keyla en cambio aprovechaba la grabadora para enseñarme palabrotas y reírse. Mi grabadora pues mantenía sus propias relaciones con los dueños de las voces que iba atesorando. En aquella ocasión, las palabras de Nelson ya no iban dirigidas a mí, sino a todo un público grande y anónimo: *su* público. Ante él, Nelson iba convirtiendo la historia de su vida en la parte sustancial de un proyecto mucho más grande, de una ideología entera. De esta manera el propio acto de hablar fue convertido en toda una ceremonia, que pretendía ser no tan solo escuchada sino difundida. Mi participación en ella era justificada por ser la encargada de transmitir su mensaje. Pero mi papel no era simplemente el de un *altavoz*: estaba allí para ser cautivada. Si lo lograba conmigo, lo lograría con el resto de su público. Estábamos participando en una ceremonia que, a través de sus revelaciones, pretendía llegar al resultado final, la fascinación. Revelándome su vida como parte de una ideología, cuyo fruto más inmediato es la formación de su comunidad, Nelson convertía nuestras sesiones en un proceso de seducción, y lo que le daba sentido era la promesa de hacer públicas las revelaciones compartidas en la oscura intimidad de su casa. La vida de Nelson, todos sus actos y decisiones, cobraban sentido a medida que iban encaminándole hacia la realización de ese proyecto ideológico llamado Santa María de Mavacal. La culminación exitosa de todos sus esfuerzos es esta comunidad joven y nueva, convertida en el escenario desde el cual Nelson disfruta de su indiscutible protagonismo. La ceremonia de la seducción está funcionando.

La historia de la vida de Nelson es importante también porque es una historia compartida por muchas más personas de su generación. Hijo de viejo trabajador de fibra, don Valentín Yaparé, Nelson creció entre fundos pequeños y la comunidad donde hizo los primeros años en el colegio. Ayudó a su padre en el trabajo de la fibra y el masure, productos con los que se

saldaba la deuda al patrón³⁷⁷. Estuvo interno en el colegio salesiano Junín en San Fernando de Atabapo y luego se trasladó a Puerto Ayacucho con la familia, que tenía a varias hermanas de Nelson estudiando en la ciudad. La educación de los niños era, y sigue siendo, uno de los motivos principales del abandono y despoblamiento de las comunidades de origen. Hoy en día, a falta del internado en el colegio salesiano del pueblo, es el propio Nelson quien alberga, alimenta, mantiene y cuida en su casa a una decena de adolescentes que estudian lejos de sus familias. Así pues, nacido en la época cuando los criollos se llamaban “rationales” y los indios vivían endeudados con su patrón, educado en los valores salesianos, y seducido por la revolución bolivariana y la independencia del pueblo indígena, Nelson siempre ha insistido en la importancia de la educación de los jóvenes. Inevitablemente, el discurso contemporáneo sobre la “emergencia indígena”, usando la terminología de Bengoa, está fundado en el duro pasado de la explotación cauchera. La actual identidad del indígena que estudia y conoce sus derechos, es formada por oposición al indio de antes, quien era explotado por el patrón y discriminado por los “rationales”. La “vergüenza étnica”, una frase utilizada mucho por Nelson para referirse a los años de vida de su padre, aunque no representaba ninguna asignatura en sí, era enseñada en clases por los maestros criollos, me solía repetir.

Cuando estudió mi papá en Guzmán Blanco, el maestro que llegó a darles clases a ellos les prohibió terminantemente hablar en idioma... Y siempre mi papá me decía que cuando llegó el maestro dijo que no quería escuchar en clase nada de idiomas [idiomas nativos].

Esa actitud de los profesores de hace unos treinta o cuarenta años recoge sus frutos a día de hoy, cuando generaciones enteras crecen aprendiendo el castellano como lengua materna, ya que los niños del pasado fueron obligados a olvidar sus propias lenguas maternas. Hay que decir, con todo, que también existen nichos lingüísticos, espacios donde se recupera por ejemplo la lengua baré, y donde se traducen y elaboran libros de texto para que los más pequeños crezcan con un idioma más que el castellano³⁷⁸.

Después de graduarse de la secundaria, Nelson fue ayudado por el padre Ramón Iribertegui a seguir sus estudios en Caracas. Allí junto con varios muchachos de Amazonas, entre los que se encontraba el actual gobernador del estado Federal de Amazonas Liborio Guarulla, se

³⁷⁷ El papá de Nelson pertenecía, pues, a la generación posterior a la segunda etapa cauchera, “más efímera y corta, duró apenas los años de la Segunda Guerra Mundial” (Iribertegui R. , 2008:375), y a diferencia de la primera etapa de auge cauchero, que tuvo lugar a finales del siglo XIX y hasta los años veinte del siglo pasado y se caracterizó por drástica explotación y esclavización de los indígenas, en ésta se produjo un cambio que llevó a una mayor “circulación de moneda” y “no compulsión” al trabajo, “aunque ambas características funcionaron irregularmente en el Territorio, pues siempre se dieron casos de perpetuación de métodos antiguos, hasta bien entrada la década de los cincuenta”. (Ibíd:376).

³⁷⁸ (González Nájuez, 8 Oct. 2008)

quedaron a vivir en la procura salesiana de la capital. Una vez graduado de bachiller en ciencias, Nelson siguió en la escuela técnica don Bosco y se especializó como técnico en electrotecnia. Los años de estudios acabaron en un contrato como empleado en el departamento de electricidad de la fábrica de teléfonos Amaplatec, donde Nelson se encargó de mantenimiento y control de calidad. Ya no vivía en la procura salesiana, sino en un piso de la empresa con restaurante abajo y línea directa de transporte hasta la fábrica. Tenía todo tipo de “facilismos”, pero a pesar de ellos, ésa no era la vida que quería llevar. Aquello no era lo suyo, lo suyo era donde estaba ahora, en Amazonas, ese era el ambiente que quería y que no tenía en Caracas. Volvió a Amazonas por ahí por el 1987. Tras su regreso a Amazonas Nelson se quedó un par de años en la capital Puerto Ayacucho, ayudando en la formación del Museo Etnológico, y a pesar de que tanto sus padres como sus hermanos ya habían emigrado y se habían establecido en la ciudad, Nelson optó por regresar a lo que considera su ambiente: las comunidades.

Reconozco en sus relatos fácilmente dos elementos característicos también del espíritu de la propia comunidad de Mavacal, y de los que he venido hablando prácticamente desde las primeras páginas de este trabajo: el orgullo de sentirse indígenas y de llevar precisamente esta vida: en medio de la selva, comiendo comida verdadera, en vez de las arepas de la ciudad, viendo a sus niños barrigudos correr a bañarse al río las veces que quisieran. Eran todas las ventajas de una vida lejos del barrullo de la gran ciudad. Por otro lado, estaba el orgullo precisamente del indígena conocedor de la gran ciudad. En un pulso de poderes, el indígena elige volver a la selva, manteniéndose en su posición de persona libre e independiente, por oposición a los padres y abuelos explotados por los *racionales*. El indígena de hoy, me contaba Nelson, vive en la comunidad en medio de la selva no porque no pueda acceder a la ciudad, tener estudios y profesión. Lo hace por elección.

Así, desde el inicio se alternaban para mí frases del tipo “Nosotros los indígenas comemos carne asada” con esta otra “Nosotros somos civilizados, aquí no llevamos taparrabos y penachos”. Esta insistencia revela que más de una vez habían sentido en persona la extrañeza del no indígena por compatibilizar ellos esas dos facetas, que solo para un ojo occidental son excluyentes. De ellos mismos supe que dos turistas alemanes, tras visitar Mavacal, se habían ido a buscar a los “verdaderos indígenas”, y puedo afirmar que llenaban del mismo significado que yo esta frase, irónica con los alemanes y respetuosa con la propia identidad que el ojo del turista (y el mío propio en un inicio) sentía como impostada. Así pues, me encontraba con una identidad heterogénea y compleja, que unía la vida en la selva y la comida “tradicional” indígena con los diplomas universitarios y el desenvolvimiento en la ciudad. Si al principio interpreté la insistencia en sus costumbres indígenas como una puesta en escena para mí -

como ya expliqué en la introducción-, pues con esa insistencia reiterativa de presentarse ante mí como indígenas civilizados y educados me ocurrió algo similar. Me refiero a que en un primer momento veía en este énfasis un deseo de acercarse a mí, de demostrarme que teníamos algo que nos unía, algo en común frente a los indígenas de taparrabos que suponían una atracción para los alemanes³⁷⁹. En una de nuestras primeras conversaciones, Rafael Dupa me decía lo siguiente:

Así como mucha gente que vive por el centro cuenta así que en Amazonas los tigres andan así como los gatos y muchos vienen a ver si es verdad, que el indio lleva guayuco, antes sí era verdad, hoy en día no, hoy en día el indio anda bien vestido; y otra parte del Amazonas hay curiosidades que tú te admiras pues: ya viene el mono, ya viene el báquiro, ya viene el danto, la lapa, de toda clase de animales, y en otra parte no lo hay, sí, los animales de aquí no lo hay en otra parte, sí, y entonces pues que todo eso se ven como te digo, se ve raro porque mucha gente cuenta pa'llá y lo que están allá piensan que es verdad, que los tigres se ven así, pero eso es bonito, tiene varias cosas así, cosas de los indígenas, pero en otra parte las leyendas de Amazonas así... (Rafael Dupa, 2008, Santa María de Mavacal).

Apenas después me di cuenta que de quien se querían distanciar no era solo de los *salvajes* que comían gusanos (en cambio, nosotros, los arawak comemos comida de verdad) sino de sus propios antepasados. Eran los padres de mis anfitriones, o incluso los mayores de ellos en persona, quienes habían vivido y experimentado el trato de los blancos *racionales* que traía a la fuerza el olvido de la propia cultura, o la vergüenza étnica. Pero ellos, mis anfitriones e interlocutores, eran distintos. Eran indígenas de otra generación, habían podido educarse, estudiar y construir su propia identidad, no menos indígena por ser más *civilizada*. Coincido con Gow (1991) en que no es posible entender la vida de ellos en términos de oposición entre cultura “tradicional” frente a la “moderna” que viene a reemplazarla. Pero Pitarch y Orobitch también señalan que intuitivamente tendemos a pensar en las culturas indígenas americanas como en tradicionales y por tanto opuestos a la modernidad, ya que tendemos a considerar esos dos términos incompatibles (Pitarch & Orobitch, 2012:9). Pero Mavacal con todos sus habitantes es la prueba contundente de que evidentemente sí son compatibles. Mis anfitriones no habían perdido nada del pasado. No solo no sentían el distanciamiento de las generaciones anteriores como una pérdida o corte de los lazos, sino que estaban insistiendo en demostrarla a cada paso. Y esto no les hacía indígenas menos verdaderos o menos tradicionales. Donde sí se sentía esa pérdida violenta era en la generación anterior. Pero ellos, los hijos, a pesar de que no eran portadores de los idiomas paternos y maternos, tenían la

³⁷⁹ De esto mismo da fe Peter Gow en la estupenda introducción de “Of mixed blood”

autoconciencia indígena, sentían el orgullo étnico. Y esto es lo que les diferenciaba de sus padres y de la “vergüenza étnica”. Y esto es lo que me estaba enseñando Nelson.

Hoy en día el caucho sigue presente en la vida de los indígenas, aunque de forma diferente. En los montes alrededor de Santa María, repartidos en varios conucos, había unas tres mil matas de caucho, sembradas en filas, ordenadas y jóvenes. En 2007 Oscar decía en el documental que filmó Dávila sobre los proyectos bolivarianos implantados en Mavacal: “Gracias a Dios nosotros ahorita tenemos diecisiete hectáreas de caucho, el año que viene posiblemente podemos ya sacar la primera producción, siempre y cuando dijeras que queremos que el gobierno nos apoye un poquito allí en eso”. En el mismo documental Nelson afirmaba:

Nosotros en esta comunidad tenemos una proyección para pocos años para la producción del caucho pero con otro tipo de mentalidad, no en la explotación de nuestros hermanos indígenas ni nosotros ser explotados por cualquier tipo de empresa o por las instituciones, ya sean del gobierno o regional o nacional; sino que es un tipo de siembra que es para el bienestar de nuestros hijos y de nuestra comunidad y de nuestros descendientes para un futuro (Nelson Yaparé en Dávila, 2007)

La ilusión, que no la fiebre cauchera, era expresada así por Oscar para la cámara de los directores: “Si nos va bien lo del caucho no quedará ni una familia sin motor, ni una familia sin bongo”. Sueños que a día de hoy aún no se ven cumplidos. Se trataba del proyecto gubernamental llamado Misión Árbol Socialista y promovido por el Ministerio del Poder Popular para el Ambiente. Esta Misión, lanzada por Hugo Chávez en 2006, surge con la idea de “recuperar los bosques y zonas verdes del país destruidos por la actividad irresponsable y desmedida de políticas capitalistas” y, según la página web del Ministerio sus objetivos son:

Generar en la población venezolana una conciencia ambiental sobre la importancia de los bosques, el equilibrio ecológico y la recuperación de espacios degradados como consecuencia del modelo de desarrollo predominante, particularmente en quienes habitan áreas rurales, con el objetivo de promover una nueva ética ambientalista (www.minamb.gob.ve, consultado el 06/11/2007)

La revolución bolivariana había llegado a Amazonas con camisetas de la Misión Árbol, semillas de las plantas autóctonas de la zona y sueldos para los promotores y coordinadores del proyecto. También con instrucciones estrictas acerca de cómo había que sembrar un conuco. Así me lo explicaba doña Marina Largo:

“Nosotros el conuco lo trabajábamos desordenadamente, desordenado pues, y del Vicariato teníamos asesores, en el Vicariato habían técnicos, ingenieros e ingenieras y vinieron a la comunidad, nos enviaron técnicos, allí cuando vinieron nos dijeron que el conuco no se tenía que

quemar, porque nosotros acostumbramos cuando se monta, se limpia quemando las hojas de las plantas, cuando vinieron cómo es posible que quemábamos todo eso, bueno, de saber no quemamos más³⁸⁰, les dijimos que así lo trabajábamos pues, y para sembrar todo tipo de mata tiene que ser por fila, derecho...” (Marina Largo, comunicación personal, Santa María de Mavacal, 2008)

Solo para la comunidad de Mavacal el Ministerio tenía prevista la plantación de treinta hectáreas de caucho, más la siembra de piña, pijiguao, copoasú, manaca, seje, cocura, entre otros.

“Hace dos años del ministerio de ambiente nos ayudaron con el proyecto de Misión Árbol, teníamos que echar un coordinador, ellos se encargaron de hacer el proyecto de la misión, sembrar todo tipo de mata: pijiguao, copoasú, piña, cocura, manaca, seje... bueno, lo típico de aquí, de Amazonas... Teníamos que hacer un vivero donde meter las matas... Como tres mil matas que tenemos que sembrar, es la meta que tenemos, ya hemos cumplido la primera... Pero trabajando unidos...” (Marina Largo, comunicación personal, 2008)

En 2007 a Mavacal fue en persona el viceministro de Ambiente para cerciorarse de lo bien que lo estaban haciendo los indígenas y lo mucho que habían aprendido de los consejos de los ingenieros forestales acerca de plantas autóctonas amazónicas: “Este es el verdadero socialismo y es conveniente que la gente conozca lo que aquí está ocurriendo”³⁸¹. Así pues, de la explotación cauchera por parte de los racionales hacia los salvajes, ahora Amazonas ofrecía un panorama casi idílico de cooperación, aprendizaje y conciencia ecologista. Así lo atestigua Oscar López en el documental que se filmó en Mavacal en el año 2007³⁸²:

Nuestro Amazonas venezolano es una región que guarda una importante relación con el agua al estar bañada por el río Orinoco, el tercer río más caudaloso del mundo, además de otros ríos también necesarios para nuestra vida, que con su abundancia y caudal hacen del Amazonas una Tierra Mágica. Dicen los libros y algunas personas que los brutales colonizadores dan el nombre de Amazonas a estas tierras por la fuerza aguerrida de las mujeres, que a la par del hombre pelearon como guerreras en resistencia a la colonización de sus tierras sagradas. Aquí convivimos desde hace varios siglos todos los hermanos indígenas y los hijos de esta madre tierra. (Oscar López en Dávila, 2007).

³⁸⁰ ¿Cómo acabaría la historia de los muchachos Iñapirrikuli, cercados por el fuego mientras trabajan el conuco si el conuco deja de quemarse? El padrastro tendría que buscarse otras formas para intentar matarlos y dominar el mundo y sus seres.

³⁸¹ www.minamb.gob.ve 06/11/2007

³⁸² La película, bajo la producción, dirección y guion de José Luis Dávila, se titula “Amazonas, la última frontera” y es parte de la serie documental “Sur sin fronteras”, Venezuela, 2007

Hoy en día el indígena ya no tiene que trabajar para el patrón cauchero ni llenar de arena el látex. Hoy ya no se habla de explotación cauchera sino de etno-ecologismo. Los indígenas no cobran por peso de látex sino por número de matas sembradas. El gobierno les pagaba sueldos a la vez que les enseñaba una mejor forma de sembrar sus propias plantas. Aparte de haber plantado el segundo cauchal más extenso de Amazonas, en Mavacal también crearon un invernadero comunal dedicado a la siembra de las plantas autóctonas. Había allí una decena de matas típicas y autóctonas, cercadas por un alambrado, sembradas en hileras ordenadas, adornadas con etiquetas que anunciaban sus nombres en latín según la clasificación de Lineo. Don Julián, el coordinador, vestido con su camiseta de Misión Árbol, se paseaba por aquella huerta con una manguera, regando las especies elegidas.

Me nombraron propulsor de Misión Árbol y yo le dije, mire una cosa, yo no sé cómo manejar esos proyectos yo le dije, mejor dicho yo soy indio, yo nunca agarro papel, yo soy obrero simple, vamos a trabajar, sí yo puedo trabajar, agarro mi machete para ayuda así, pero mover los papeles así, no, no, me dijeron, ya vienen listos – allí sí yo vine con la gente a sembrar mata, a embolsar mata, tenemos fibra, tenemos moriche, limón, café, y cacao poquito, temare, guama, merey. (Julián Zandalio, en Dávila, 2007)

Era aquello, pues, una representación en miniatura de toda una utopía: cercadas, separadas de las demás matas que crecían afuera a su voluntad, estas plantas estaban cuidadas bajo techo y protegidas de los rayos de sol no fueran a quemarse. Pequeña utopía vegetal. Una huerta que en sí es como una vértebra del gran esqueleto de la revolución chavista. Pero, de la pantalla a la realidad hay mucho trecho, y un año después quedaban ya tan solo unos palitos y un par de guías de madera tiradas por ahí, últimas huellas de un proyecto que pretendió convertir el monte en museo y poner a los indígenas de vigilantes de sala.

Fumando desde el chinchorro, Nelson está saboreando cada una de las palabras que envía hacia mi grabadora. Son palabras pensadas y seleccionadas entre un rico vocabulario que revela un nivel de estudios y unas ganas de manifestarlos. Esas palabras castellanas van proyectando ante mis oídos la imagen de un indígena que posee el control de su vida, que es dueño de sí mismo y de sus decisiones, y que lucha y defiende sus derechos frente a gobiernos y políticos poco deseosos a respetarlos. Nelson pues, utiliza el lenguaje académico y formal como la herramienta necesaria para transmitir esa lucha de los indígenas de hoy en día. Igualito que el chamán usa los alucinógenos para viajar a otros mundos. Eliade compara el uso de las máscaras rituales con el traje de un buzo: es el equipamiento requerido para poder desenvolverse en otro mundo, otra realidad, poder respirar o viajar. De manera parecida creo

que cuando Nelson asume ese tipo de discurso lo hace con el mismo objetivo: desenvolverse en medio de un contexto distinto, otro contexto, otro mundo. En este caso, la promesa de este otro contexto viene encapsulada en la pequeña grabadora blanca que reposa en el suelo de barro. También ella es una especie de escafandra, o de hueso, que va guardando en sí los gusanos que un día gritarán desde dentro y saldrán en forma de mariposas, abejas o diablo. Y es que la actitud de Nelson, que durante mi primera semana tanto me sorprendía y que interpretaba como una impostura, es más bien su herramienta para transmitir mensajes importantes, para hacerse escuchar. Hacer llegar su voz hacia oídos lejanos. Nelson no se disfraza de indio civilizado ni actúa ante los ojos extranjeros. Usa el instrumento del que dispone —su formación académica y su liderazgo— para trasladarse a otro mundo y poder desenvolverse allí con tranquilidad. Igual que el buzo respira debajo del agua gracias a su escafandra. Esta es, más o menos, la misma razón por la que cada vez que van de viaje a la ciudad o al pueblo, mis anfitriones se esmeran en su vestimenta: en vez de las cholas y shorts de uso diario, se ponen pantalones largos y camisetas. Diríamos que su objetivo es distinguir el momento como algo especial, distinto a su cotidianidad. Pero creo que no se trata únicamente de eso. Hay allí más bien un deseo de ser como los demás que viven en el pueblo o la ciudad, de ser criollos o blancos, pero sin dejar de ser indígenas. Cuando van a la ciudad, se visten de ciudad. Son de ciudad. Cuando vuelven a las comunidades, se desvisten de la ciudad. Ya hablé de la importancia en el pensamiento amazónico en general, y de mis anfitriones en particular, de las metáforas textiles, pensadas por ellos como metonimias (Gutiérrez Estévez, 2014). En sus viajes a la ciudad, la muda de piel y la superposición (Vilaça, 2007) de otra identidad, pues, sería casi literal. Se visten de blancos, poniéndose una muda de piel encima de la propia. Un cuerpo adjuntado al propio, y es este cuerpo nuevo que le otorga afectividad, comportamiento e intencionalidad nuevos: un timbre y tono de voz diferente, más solemne, un vocabulario distinto, selección cuidadosa de las palabras, etc. La transformación corporal de Nelson, pues, se expresaba también en su hablar. Igual que un máwari, Nelson se ponía a hablar *como* su interlocutor: cura, alcalde, visitante antropólogo. Nelson es a la vez *blanco* cuando se viste como tal y se pone sus dientes postizos. Pero también, y precisamente por ello, es kurripako y baniva, porque se las quita de vuelta a casa. Y porque siempre están solapadas y superpuestas, la una con la otra. Con las otras. Nelson es kurripako y baniva porque es también blanco y *racional*.

El ambiente en la ciudad, aunque muchos no lo creen, es la forma como yo lo veo pues, es como tú estás sometido a unas reglas que no son las reglas que tú quieres pues, mejor dicho que el trabajo tuyo son solamente las reglas de la comida, el vestido y la casa y de broma si hay poco para la educación de tus hijos, y la educación que se les da a los hijos ya yo venía pensando que es una

educación que iba a ser muy duro para nosotros pues. Bueno, gracias hasta ahorita todos mis hijos son ya casi profesionales y tienen una educación mejor dicho más habituada a la persona de la ciudad, porque ellos conocen el sistema de la ciudad claro, queremos que se realice también eso (Nelson Yaparé, 2009, Santa María de Mavacal).

El estilo de la vida en la ciudad y la lejanía del río empujan a Nelson a lanzarse a nadar en sentido contrario a la migración generalizada hacia las zonas urbanas. De vuelta a la selva, él se convierte en un indígena doblemente transterrado: su vida en dos ambientes tan distintos como lo son la comunidad y la gran ciudad ha acabado dos veces en la migración. Este hecho le permite desenvolverse con la misma seguridad en un contexto urbano que en medio de la selva. Con estudios profesionales y una larga carrera como docente, Nelson es el ejemplo del nuevo dirigente indígena. Está estudiando antropología en la Universidad Apostólica de Puerto Ayacucho y a veces cuenta que los profesores les dicen que son ellos, los alumnos indígenas, los verdaderos profesores. El trabajo de fin de semestre consiste en elaborar una suerte de Guía pedagógica para la recuperación de la cultura tradicional (así, sin entrecomillar) y Nelson ha elegido recuperar la cultura baniva, labor para la cual cuenta con el apoyo de don Rafael. Tiene que entregar unas cincuenta páginas que demuestren que su objetivo se ha cumplido.

Nelson: Es un campo que se abre directamente con.... Primero una experiencia que tuvieron la etnia piaroa que era un convenio solamente con el COMINA, Concejo Misionero Católico y la DEC Delegación General de Educación Católica, se vio que hubo un buen material humano con los piaroa, entonces hace aproximadamente tres años se dio un paso, pero ya fue un convenio entre la Universidad Católica Andrés Bello que es la UCAB, y la UPEL, y el COMINA y la DEC, los profesores son todos de la UCV, otros son por la parte antropológica porque allí se estudia la parte antropológica, la parte filosófica, la parte teológica y la parte educacional, mejor dicho todas tienen que compaginar, no así como decir que yo soy de educación y no puedo dar antropología, porque eso ya está todo compaginado en una sola cosa, y eso sería lo que más me motivó porque nunca pensé, sino que me llamaron como decir Nelson es una persona que tiene que estar allá, bueno y eso es una oportunidad también que me dieron, y allí es donde yo me oriento también, sale al campo de hacer algo por el grupo que está aquí en Santa María de Mavacal, que es los baniva, y de allí ya empieza mi trabajo como estudiante y para poder optar a un título que para mí es algo que no significa nada, lo que me significa es lo que yo quiero, lo que se quiere que permanezca en la comunidad del pueblo indígena donde yo... porque por adquirir un papel a mí me da igual, son los conocimientos que se quieren y lo que tú quieres llevar a nivel como pueblo indígena con sus hermanos indígenas, eso es lo que más me llama la atención y más me motiva a nivel de mi trabajo como estudiante, como cualquier persona, pero con una inquietud que quiero llevar... Ahorita voy ya para discutir el proyecto de investigación, pero ellos nos dan ya el definitivo para discutir va a ser en el mes de noviembre, allí si dios quiere clausuramos, o nos clausuran, espero que no, es un trabajo

que todavía por lo menos ya se está encaminando, ya se encaminó pero faltan muchas cosas, igualito que cualquier investigador que hay que no pararse...

M.V.: ¿Y usted cómo ve las clases?

Nelson: Hay una parte bueno, en la parte primero dan Antropología I, II y III, igualito dan Investigación, después dan Teología, Filosofía, en todos los campos, lo que es Teología, Filosofía, son profesores que están seleccionados de la UCV, otro de la UCAB, otro de fundaciones, de la Universidad del Caribe, Fundación La Salle y todo eso, pero este y otro en la parte educacional todo... Yo pienso que aquí en esta parte es donde parece que fue las cosas que más me motivó, primero no es por estudiar Antropología I o II o estudiar Teología o... sino porque se toca la parte principal que son los pueblos indígenas, mejor dicho adquirir los conocimientos en la parte indígena, una comparación en la parte de teología del cristianismo, comparado con la parte de nosotros de los pueblos indígenas, la mitología y todo eso, hacemos esa comparación y eso es lo que me motiva pues, de estar comparando y sacando lo que es de nosotros, esto y esto, mejor dicho que es una cosa que tiene una semejanza igual que es de nosotros, que es lo propio de nosotros de los pueblos indígenas... y también es conocer la parte de la historia, de la etnohistoria de nosotros como pueblo indígena, conocer de dónde vinimos, qué fue esto, porque hay muchos que pueden decir bueno y por qué están escuchando tanta historia, no, allí está la parte fundamental que nosotros queremos conocer el nacimiento y hasta donde nosotros estamos ahorita, más como pueblo indígena, por ejemplo los derechos como pueblo indígena, hemos tenido profesores que nos han dado la parte de los derechos de los pueblos indígenas y todo eso...

M.V.: ¿Los profesores son indígenas?

Nelson: Solamente un wayu, Pedro... no sé cómo se llama pero es Pedro, en la parte de educación, el único indígena, los demás son, la que nos dio Antropología II y III es una italiana que es Itala Scotto, de la UCV, Eric Gutiérrez, doctor en derecho de los pueblos indígenas, pero no fueron escogidos solamente como decir va tal persona, no no, sino que ellos tuvieron una lucha por los pueblos indígenas y entonces esa es la ventaja que ellos nos dan a nosotros, que son gente que han tenido más contacto con pueblos indígena, con distintas partes de Amazonas, y fuera de Amazonas... Lo que dice la profesora Itala Scotto es que viene dando clases desde el 1962, cuando yo nací, en ese año empezó a dar clases en la UCV, y ha pasado por muchas universidades, ella es antropóloga, y decía que antes los antropólogos, los grandes, los que eran doctores decían que eran ellos los que sabían, ahora resulta que es diferente, ahora los que saben son los pueblos indígenas, son los maestros de los maestros, son los magíster en su comunidad, allí no hay que pelear ningún tipo de magister sino que son los magister de su comunidad, ella dice yo por lo menos que podría decir vengo a darles un cuento y resulta que Uds. son los que lo conocen mejor, mejor dicho en esa parte se ha reconocido la parte indigenista y en eso nos hemos basado más, pero es la parte de derecho y todo eso sí se basan, tienen más conocimientos, y la experiencia que nosotros les vemos a ellos es que han trabajado con los pueblos indígenas, han llevado varias luchas por los pueblos indígenas y todo eso. Lo que dice el director del museo, él también fue mi profesor Alejandro Signi, me dio Antropología I,

de la parte política, cultural todo eso, la organización y todo eso, es el campo en el que nosotros nos basamos...

Es como si la descripción que hace Bengoa del nuevo dirigente indígena fuera inspirada en su persona:

Este nuevo tipo de dirigente migrante urbano (...) ha “recreado” sus comunidades en su imaginación. Ha replanteado su identidad en contacto con el “mundo occidental”. Ha cursado muchas veces estudios universitarios de política, economía, ciencias sociales e incluso antropología y desde allí reinterpreta su cultura de origen. No tiene ningún objetivo personal de “integración” sino, por el contrario, su objetivo es la “diferenciación”, lo que le hará marcar las características propias de la cultura indígena y su diferencia radical con la “cultura occidental”. Es evidente que la fuerza política de este nuevo dirigente está en ser capaz de manejar todos los códigos occidentales y al mismo tiempo manejar la distinción, el hecho de ser indígena, vestirse como indígena, pensar, también, como indígena. (Bengoa, 2000:82).

Lo que distingue, sin embargo, a Nelson de este dirigente indígena descrito por Bengoa, es el escenario al que se sube uno y otro para pronunciar su discurso. El primero ha emigrado a la ciudad y desde su identidad replanteada por el contacto con el mundo occidental, recuerda y recrea su comunidad en su imaginación. Nelson ha vivido el mismo proceso llegando a dar un paso más: él ya se encuentra en la comunidad de su imaginación. Mientras el primero la recrea desde lejos y la utiliza como parte de su resistencia cultural, Nelson ha regresado para crearla en realidad. Santa María es la comunidad imaginada hecha realidad. Es la recreación de la comunidad indígena vista desde un contexto urbano a través de los ojos de indígenas, curas, maestros y políticos. Es, por lo tanto, la comunidad inventada en la imaginación plural de una sociedad multiétnica, y como tal, se convierte en el ejemplo de comunidad indígena por excelencia. Pero es indígena a medida que es, a la vez, occidental. Sigue –de puertas a fuera y oficialmente– modelos occidentales de plantación y agricultura, de educación y aprendizaje. Liderando semejante comunidad Nelson no necesita otra vestimenta de indio. Necesita tan solo ponerse la dentadura postiza para asistir a clases.

Ahorita ya contamos casi con doce familias y ya hay cuatro docentes, preescolar, primera etapa, segunda etapa, mi persona, ya tenemos promotor, la gente también del gobierno que es comisionado del alcalde, plantero de la gobernación, mejor dicho... ya hay todo. Cuando nosotros comenzamos aquí el único que trabajaba era mi persona, y después como a los dos años, a Marina se le pide el traslado de Ukakén para acá. Hasta ahorita, bueno, estamos juntos pues. Y ahorita estamos con Keisi, que la vimos, mejor dicho nosotros mismos le dimos el preescolar hasta el sexto grado, ahorita es la nueva docente aquí de la comunidad, y Keila que es de Ukakén donde estudió tercer grado conmigo, y los demás que tengo ya los muchachos, los que siguen estudiando y todo eso.

Mejor dicho este es el trabajo más o menos en general de cómo estuve dándole vueltas a muchas partes pues... (Nelson Yaparé, 2009, Santa María Mavacal)

Nelson ha estado dando vueltas por muchas partes y dándole vueltas a muchas cuestiones y preguntas, pero una de las constantes en su trayectoria rica en experiencias, ha sido el apoyo y la protección de los curas Ramón y Samuel Iribertegui. Maestros y consejeros suyos, educaron a Nelson en los valores cristianos, que él a su vez en calidad de catequista y animador en su comunidad, retransmitirá a las demás familias. Sin embargo, de todo el grupo de jóvenes indígenas que el padre Ramón se llevó a Caracas para impulsarles a estudiar, hay más de uno que se ha olvidado de sus progenitores morales y espirituales. Muchos han hecho carreras políticas y han llegado lejos: Liborio Guarulla, el actual gobernador del Estado Amazonas, estudió Artes Plásticas y compartió con sus compañeros la hospitalaria procura salesiana. El poder, sin embargo, cuentan sus antiguos conocidos, parece que ha hecho olvidarse de su pasado modesto y anónimo, y de aquellos quienes hicieron posible su presente. Así lo cuenta Gustavo Acevedo, apodado el Flaco, ex alumno salesiano, nacido en Caracas y radicado en Amazonas desde que en los años setenta por primera vez pisó la Tierra Mágica, como parte del proyecto CODESUR.³⁸³

Cuando nombran a Ramón [Iribertegui] procurador en Caracas, se llevó a un grupo de muchachos y entre ellos estaba Nelson; se llevó a Liborio [Guarulla], el actual gobernador. Eran todos muchachos de Atabapo, más un warao del Delta Amacuro. Nelson se graduó de técnico electricista, una vaina así. Él se puso a estudiar en la Técnica de los curas, y César, William, Ménem y Hermenegildo estudiaron en el colegio donde yo estudié, en Sarría; Liborio que estaba estudiando en la Central estaba haciendo Artes Plásticas, el warao, Medicina... por cierto Ramón le tiene arrechera, coño, porque ese carajo después de que se graduó de médico se fue pa su tierra, fue hasta diputado, candidato a gobernador, y más nunca llamó a Ramón ni nada, igual que con Liborio y con Egildo Palau. Pero Nelson no, con Nelson sí se llevan porque Nelson siguió la política de ellos y por ende está Mavacal, ¿entiendes? (Gustavo Acevedo, el Flaco, comunicación personal, 2009, San Fernando de Atabapo)

Desde la comunidad que representa no solo el fruto de sus buenas relaciones con los curas salesianos, sino también el premio merecido por todos los esfuerzos, Nelson hace un balance de su vida y no puede sentir más que felicidad:

³⁸³ CODESUR: Comisión del Desarrollo del Sur, proyecto creado en el primer gobierno socialcristiano de Caldera cuyo objetivo era modernizar y desarrollar el Territorio Federal de Amazonas y el sur del Estado Bolívar, atrayendo a personal técnico y militar para urbanizar las zonas. Las pistas de aterrizaje de Maroa, Manapiare, San Carlos del Río Negro, Ocamo, Esmeralda, Platanal, Simarabochi, Santa Bárbara fueron construidas en los marcos de este proyecto.

Algunos me dicen: Nelson tanta cosa que tú podrías ser, tanta cosa bonita que te presentan y tú la desperdicias, y yo decía, bueno qué cosa me han ofrecido y qué yo desperdicio, bueno un trabajo en esa cosa o en otra, y yo digo: de todo lo que hay en Puerto Ayacucho no lo hay aquí, la tranquilidad de estar seguro de mi propio yo, y mi propio yo, le decía, es mi comunidad, mi pueblo, mi comunidad donde yo vivo, me siento feliz, feliz le digo, voy a Puerto Ayacucho algunas veces por necesidad, no porque quiera ir. El otro día que estaba haciendo la casa, decían Nelson lo está haciendo con cariño, con cariño lo hago, con más cariño yo hago lo que tengo aquí... La cosa es grande, María. De todas formas, María, nos vamos a sentar a hablarlo con calma, para que tú te vayas nutriendo... (Nelson Yaparé, 2009, Santa María Mavacal).

Felicidad, tranquilidad, entendimiento, etno-ecologismo cristiano y la cara morena de Cristo, son solo algunas de las características de esta comunidad inventada e imaginada, en la que tantas vidas soñadas cruzan sus caminos andados y desandados. Hecha realidad en medio de las *tierras mágicas* del amado Amazonas, Santa María recuerda otro lugar tocayo, imaginario e inventado: aquel "lugar híbrido en el que se cruzan los sitios realmente vividos; Soriano lo llama Colonia Vela, García Márquez, Macondo; Juan Carlos Onetti: Santa María." (García Canclini, 2009:306).

Vemos que las familias de Mavacal, tanto las que participaron en la fundación, como las que se han ido sumando más tarde, se van aglutinando alrededor de la figura y carisma de Nelson, así como alrededor de su familia. Pero, ¿qué es lo que les había llevado hasta allí en primer lugar? ¿Por qué precisamente Mavacal? ¿Qué era lo que les había unido? La llamada multiétnicidad no es exclusiva, claro está, tan solo de Mavacal. Prácticamente en toda la Amazonía venezolana conviven gentes maipure-arawak que comparten parecidas historias y narraciones sobre los comienzos del mundo. Y si bien es cierto que los espacios geográficos están llenos de contenido simbólico e indican los sitios por donde pasaron los personajes que participaron en los comienzos del mundo arawak, no es menos cierto que esta vinculación narrativa con la tierra no implica un arraigo físico a ella, en el caso de los habitantes de Mavacal. La tierra que pueblan los arawak, desde los comienzos del mundo, está regada de referencias al pasado mitológico, como se ha visto. El ombligo del mundo, la boca del diablo, la vagina de Ámaru, la olla de Napiruli etc. Pero estos y otros fragmentos de cuerpo mitológico desperdigados por el monte, por los caños y las rocas creo que no representan de por sí un factor decisivo a la hora de elegir lugar donde vivir. Y digo elegir, porque este ha sido el caso de Mavacal: una elección³⁸⁴ voluntaria del trozo de tierra donde instalarse y montar un presente

³⁸⁴ Cuando hablo de movimientos y migraciones, me refiero a la mayoría de los casos: aquellos en los que se da un traslado dentro del Noroeste amazónico. Con ello no quiero decir que el efecto que produce en las vidas de los indígenas baniva, por ejemplo, al trasladarse del río Guainía al Atabapo sea

más tranquilo precisamente por saberse desarraigado del pasado. Y es que el concepto de arraigo al pasado me parece que no es del todo comprensible desde la perspectiva de mis anfitriones. Raras veces, o ninguna, eran capaces siquiera de recordar los nombres de sus abuelos. El pasado familiar o personal no suele remontarse más allá de los recuerdos de la infancia, perdiéndose en los turbios orígenes mitológicos, allá en los comienzos del mundo. Abuelos y protagonistas de mitos se encontraban bajo el común denominador de “los viejeros” y protagonizaban a la par las historias contadas por la noche a la luz y al calor del fuego. Igual que los ríos, esos espacios fugaces y de renovación perpetua, la memoria común arawak sirve de conexión entre mundos distintos y distantes, fluyendo entre el olvido y el diálogo constante entre pasado y presente. Y allí, en este espacio de mavacos talado en medio del monte y reusando un antiguo fundo de don Berma, estaban reunidas familias cuyos abuelos y viejeros habían estado contando hacía años historias parecidas acerca de sus orígenes, pero historias, en fin, narradas en diferentes lenguas.

Y esas (y otras) historias se contaban ahora desde un espacio reciente, desvinculado de un pasado común, un espacio que había visto nacer apenas a un par de los niños que allí vivían. Los cuentos que nos reunían por las noches narraban siempre viajes, movimientos, cambios. Las biografías de mis anfitriones eran en sí mismas transcurros, fluctuaciones, idas y venidas. Así pues, Mavacal –ese trozo de tierra en el caño Caname que estaba lleno de mavacos– no representaba para ninguna de las familias que habían ido integrándose a la comunidad apego ni conexión ninguna a sus pasados. Como mucho, formaba parte de la biografía familiar de Marina Largo, ya que era el fundo donde su papá tenía el conuco y sembraba la yuca. Foráneos en una tierra sin pasado común, una tierra elegida casi al azar incluso por los propios fundadores. Nelson Yaparé explicaba así las razones por las que habían dado con este lugar:

Nosotros primero, los que venían a fundar la comunidad escogieron primero Venado, que es el fundo de nosotros. Resulta que allí la tierra cuando viene la creciente grande eso queda como una isla pequeña, entonces ya nos dimos cuenta de que no servía para comunidad pues, aunque en lo demás era bonito y todo eso pero en último no servía. Y después cuando nosotros fuimos al fundo donde está Efrén, el Tolete, también nos dimos cuenta de que eso era pura sabana, no había tierra, pa la otra parte era muy lejos para la agricultura y todo. Y en último esto era del papá de Marina, este era el sitio de él y después lo abandonó porque se fue a Puerto Ayacucho. Entonces antes de fundar esta comunidad nosotros le pedimos con Marina el permiso a él y él nos dijo que sí, que fundáramos la comunidad aquí, él ya nos dio el autorizado, la mamá de él que también estaba viva

menor por darse en unos marcos que los no nativos llamamos Noroeste amazónico. Los ríos son límites, carreteras, puentes, lugares de transcurso y movimiento, que por muy cercanos que se encuentren espacialmente, bien pueden estar separados por distintos contenidos narrativos y mitológicos.

también nos dijo que sí, nos autorizaron pues, bueno y por eso fue que nosotros escogimos esto, primero el lugar es bueno porque no se inunda, y segundo porque hay terreno para la agricultura y todo eso. Bueno y esa fue la idea pues, por eso que se fundó aquí (Nelson Yaparé, 2009, Santa María Mavacal).

Razones climatológicas que no mitológicas o afectivas. Mavacal está situada en lo alto de un barranco, nunca se inunda en épocas de lluvias. Nelson me contaba una noche, emocionado por el último discurso del líder del país y por los recuerdos, que él hubiera podido fundar su comunidad en cualquier sitio. “Yo soy pueblo indígena, y como pueblo indígena puedo vivir donde yo quiera”. Una muestra de libertad de uso de las tierras -si esta tierra se inunda, me voy a la de enfrente-, así como de un aparente desarraigo. Y en este trozo de tierra se habían reunido foráneos de ríos lejanos como el Negro o el Guainía, emigrantes de los idiomas de su infancia, viajando para sangrar el caucho o cortar la fibra, en busca de oro y saldando deudas de los patrones, refugiados de la violencia de las FARC, huyendo de la brujería y el envenenamiento que corroían una comunidad-nodriza venida a menos.

Pero volvamos a esta frase de Nelson “Yo soy pueblo indígena”. Es reveladora de todo un proceso de lucha indígena por los derechos a la propiedad de la tierra. Todavía hacia 1940 se empiezan a formar en el Estado Zulia una serie de movimientos reivindicativos donde se constituye la organización formada por mestizos y wayuu “Junta Indígena de Mutuo Auxilio” para combatir la marginalidad creciente de los wayuu, enfrentar los desalojos de sus tierras a los que se les sometía y obtener los derechos de estas tierras (Silva Monterrey, 2007). El Consejo Nacional Indio de Venezuela, CONIVE, se funda en 1989 y uno de sus principales objetivos es exigir los derechos de la propiedad sobre los territorios tradicionalmente ocupados por los indígenas. En el documento leemos (Ibíd.):

“La organización guarda vínculos ancestrales con la tierra de origen y los lugares sagrados”... “Cada uno de nuestros pueblos, sea por adaptación a la ecología y por cultura propia se dan sus formas de organización social y política... hay prioridad del colectivo sobre el interés individual... más que un sentido de propiedad de la tierra, existe un derecho familiar y comunal al uso y disfrute de sus bienes, sin romper el ciclo ecológico (CONIVE 1988:5 en Silva Monterrey, 2007)

Esa colectivización de los indígenas no es propia únicamente del lenguaje político y reivindicativo de derechos. Hablar de colectivos también es muy típico de la antropología o la historia. El mismo Nelson, estudiante de antropología y representante indígena en la lucha por sus derechos, se siente cómodo incluso convirtiéndose en un colectivo, o bien, individualizando al pueblo indígena en su propia persona. Y es que sus inicios como líder indígena se hallan allá en los años en los que se fundaba CONIVE, cuando se celebraba el Primer Congreso Nacional Indio de Venezuela. El mismo año en el que se funda CONIVE,

Nelson regresa a Amazonas tras un periodo de trabajo en Caracas como electricista y comienza a trabajar en el proyecto del Vicariato sobre derechos humanos en Amazonas. El obispo Velasco media en la fundación de una oficina de derechos humanos y Nelson se convierte en coordinador de derechos humanos para el río Atabapo.

En el año 1989 yo me retorno al municipio Atabapo, pero yo comienzo a trabajar en la parte de lo que era catequesis, en la parte de formación de muchachos, muchachas, adultos y todo esto. Un proyecto que llevaba el Vicariato que era de derechos humanos, que fue fundado por, por cierto murió, José Antonio Velasco, que era obispo sucesor del obispo Chekareli, obispo, después fue arzobispo de Caracas, después lo sustituyó Divasson. Entonces por intermedio de él se funda la oficina de derechos humanos en el estado Amazonas con el proyecto que ellos llevaban, pero era del Vicariato, es del Vicariato. Entonces en todas las parroquias había coordinadores de derechos humanos, bueno en una de esas yo trabajo como coordinador de derechos humanos por el río Atabapo, preparándonos directamente con PROVEA, que es Promoción Venezolana de Educación y Acción, más en la parte indigenista, nosotros estábamos más en el caso de la parte indígena, organización, violación de derechos de los pueblos indígenas, violaciones de también en el casco de Atabapo donde peleamos varios casos, pero más en el sentido de los pueblos indígenas que eran los más afectados (Nelson Yaparé, 2009, Santa María Mavacal).

En esa época Nelson recibe también su cargo de docente y empieza a trabajar en el colegio Junín de Atabapo como asistente de estadística, a la vez que daba clases de Matemáticas y castellano. En Atabapo estuvo trabajando dos años e intentó conseguir el traslado a Guarinuma, que era su comunidad pero por motivos políticos no le conceden el traslado de Guarinuma y le mandan en cambio a la comunidad de Ucaquén, en el caño Ucaquén del río Atabapo, situado entre Guarinuma y el caño Caname.

Había una persona que se hacía más líder que mi persona, mejor dicho yo le decía la verdadera realidad a ellos y tú sabes cuando a uno no le interesa que le digan a uno la verdad a uno le duele, entonces como ellos estaban bien con el gobierno, el gobierno entonces era de Acción Democrática, en ese año ellos me mandan como para yo renunciar o cambiar mi cargo de docente, me mandan a la comunidad de Ucaquén. Me manda el jefe personal de Ministerio de Educación, de Puerto Ayacucho, porque ellos mandaban los jefes de distrito aquí y después los jefes de distrito si no eras del partido político de ellos, ellos te mandaban donde tú podías decir renuncio o dejo mi cargo. Bueno y yo me vengo a Ucaquén (Nelson Yaparé, 2009, Santa María Mavacal).

En Ucaquén Nelson funda el preescolar, ya que existían solo de primero a tercer grado. Para ello necesita a otro profesor y se abre una posibilidad para Marina.

Y entonces allí es donde yo presiono al gobierno pues, y le digo que yo me quedaba en Ucaquén pero si ellos me aceptaban de que me dan un cargo para Marina, esa es la oferta que yo les pedía a

ellos, y ellos me dijeron que sí. Entonces como Marina era graduada en humanidades, ella se graduó en el año 1983 también. Bueno y yo estuve allí, cuando se funda allí en el año 1989, no, no, 96 creo, 96-97 le dan el contrato a Marina como docente. (Nelson Yaparé, 2009, Santa María Mavacal).



Figura 60. Doña Marina Largo, puerto Samariapo, río Orinoco

Santa María y la Revolución Bolivariana

Corría el año 1998, la entonces Cuarta República todavía era gobernada por Acción Democrática. En Amazonas varios maestros que apoyaban la candidatura de Chávez a la presidencia fueron obligados a votar para AD y ante su negativa, fueron destituidos de sus cargos de maestros sin previa notificación. Pero unos días antes de las elecciones recibieron una carta del futuro presidente Chávez, eran veinticinco docentes en total los que habían sido destituidos, en la que él les prometía que si ganaba las elecciones, ellos iban a ser los nuevos docentes nacionales. Aquello no iba a ser un cargo entregado por partido político sino por compromiso a nivel de gobierno, porque ellos desempeñaban muy bien su trabajo a nivel de comunidades indígenas. Entre los nombrados a docente nacional se encontraba también el futuro líder de Mavacal, que por aquel entonces vivía en Guarinuma. En esa misma época Guarinuma se dividía internamente por problemas de liderazgo, chismes, envidias, brujerías varias. Unas seis familias, lideradas por el maestro Nelson abandonarían la comunidad.

Ya estaba el año 98, ya estaba el que es ahorita el actual presidente Chávez y entonces yo estaba del lado de la candidatura del presidente Chávez. Allí es cuando el gobierno de lo que él llama la Cuarta República de la Acción Democrática nos dice que nosotros teníamos que votar por ellos y yo les decía que yo no iba a votar por ellos, que yo me iba con la candidatura del presidente Chávez. Mira y yo fui destituido sin notificación ni nada, pero estuve solamente tres meses sin cargo de docente porque fue en el mes de septiembre que me destituyeron, octubre, noviembre, 25 días antes de las elecciones ya a nosotros nos había escrito el presidente Chávez a los 25 docentes que nos botaron, era por partido político y él nos contestó y nos dijo que una vez que él ganaba, que nosotros íbamos a ser los nuevos docentes nacionales y los cargos que nosotros tenemos, los cargos no nos lo dieron así por partido político, sino que nos lo dieron porque era un compromiso que teníamos a nivel de un gobierno, que nosotros hacíamos un buen trabajo a nivel de las comunidades, no era por parte política, porque a mí la parte política eso, eso es otra cosa, cada quien puede tener su partido político, pero con tal se maneja lo que nosotros llamamos comunidad. Bueno y entonces en ese año me dan el nombramiento de docente nacional por comunidad indígena, fuimos 25 personas que fuimos, por cierto el que era director, el que era ministro de educación de ese tiempo Héctor Navarro, fue el que nos dio los cargos a nosotros. (Nelson Yaparé, 2009, Santa María Mavacal)

Allá por el año 1998, antes de las elecciones presidenciales, el teniente coronel y futuro presidente Hugo Chávez Frías firmaba con líderes indígenas un acuerdo con el que se comprometía a reformar la política indígena y a resarcir “la deuda histórica” que se tenía con los indígenas. (Silva Monterrey, 2007). En la Asamblea Constituyente por primera vez participaron representantes indígenas y se escribió un capítulo nuevo —en sentido muy literal— de la Constitución, el Capítulo VIII.

En ese año todavía la constitución de la República Bolivariana de Venezuela era República de Venezuela, el indígena no tenía muchos derechos, mejor dicho, tenía un derecho y un deber, pero no es como ahorita la nueva constitución que tiene un capítulo destinado solamente a los pueblos indígenas, el Capítulo VIII que comienza con el art.120 hasta el 126 donde venían especificados los derechos de los indígenas como organización, como comunidad indígena, como pueblo indígena, mejor dicho bien estructurado, a partir del 1999 después que llegara la Constituyente, tuvieron varios constituyentistas, entonces todo estaba destinado pues, había varios muchachos luchadores también, uno el gobernador del Estado Amazonas, que es Liborio, que es el que ganó la constituyente, Nelson Silva que es también constituyente, y fue cuando se hizo un poco el arreglo de la parte indigenista pues. (Nelson Yaparé, 2009, Santa María Mavacal)

Se puede ver, pues, que cuando Nelson habla de sí mismo como pueblo indígena, lo que está haciendo es usar el término de la Constituyente y por lo tanto subrayar su apoyo a la idea bolivariana, al chavismo y a la revolución. Silva señala que lo que hizo posible los avances de la Constitución del 99 fue la conjunción de voluntad política y un movimiento indígena con

objetivos y planteamientos claros, madurados después de años de reflexión y de luchas, así como un grupo de asesores que tuvieron en cuenta experiencias en otros países.

Antes de nosotros ganar el presidente de la república, nosotros a nivel de derechos humanos ya participamos en varios talleres, en varias formaciones nacionales, internacionales, binacionales, en otros estados, en otro país también Bolivia, Colombia, donde nosotros nos preparamos en la parte de los derechos humanos, porque había varias redes de organizaciones ya sea de Colombia, de varios países, con los que nosotros hacíamos todos los contactos a nivel nacional e internacional. Yo estuve en Bolivia, tuve la oportunidad de un encuentro de derechos humanos de la parte de los nuevos forjadores de la parte indigenista como líderes de comunidad. En Colombia estuve también en la parte de derechos humanos y en la parte indigenista también como... en la parte de la educación intercultural bilingüe, mejor dicho, es donde se basa la parte educacional que, yo decía y creo que es así, que es lo fundamental para la formación de unos pueblos que se quieren organizar pues, porque creo que es el piloto para cada comunidad o para cada pueblo indígena que se quiere organizar (Ibíd.).



Figura 61. Sesiana Dacosta, mujer kurripaka, pelando yuca vestida con camiseta de Hugo Chávez

Así pues, tras la victoria de Chávez en las elecciones, los nuevos nombramientos como docentes nacionales fueron entregados por el entonces ministro de educación Héctor Navarro. El maestro Nelson obtuvo así su cargo como docente nacional. Ahora solo faltaba construir

una escuela donde desempeñar su profesión. Las elecciones presidenciales fueron el 6 de diciembre de 1998, y la investidura de poder de Chávez, el 2 de febrero de 1999. La comunidad de Santa María de Mavacal fue fundada el 27 de febrero del año 1999. Su propia aparición coincide con el diez aniversario del inicio del Caracazo.

Nelson: Nosotros esa vez no contábamos con el apoyo del gobierno, porque a nosotros nos llamaban... porque nosotros estábamos apoyando al presidente de la República Chávez y todavía estaban... por ejemplo el alcalde de aquí era de Acción Democrática, Nepo Patiño, y en la Gobernación teníamos a Bernabé Gutiérrez Parra y entonces ellos me conocían más que nadie, sabían que yo era opositor de ellos. Y nosotros nos juntamos, contamos sí con el apoyo de que nosotros hemos contado del Vicariato Apostólico, más del obispo Monseñor Divason. El vicariato nos apoyó con el proyecto Juventud y Trabajo, me dieron la coordinación, yo manejaba la coordinación y nos apoyó con la parte de materiales como motosierra para tumbiar, después vinieron los picos, las palas, carretillas, todas esas cosas, mejor dicho materiales para el trabajo. Y bueno nosotros en la comunidad hasta ahorita hemos permanecido, hemos recibido el apoyo más del Vicariato que de otro partido político, mejor dicho, tú te das cuenta que aquí nosotros los partidos políticos no nos existen en ninguna parte, ni los azules, ni los rojos, ni los verdes, y aquí cada quien es libre de votar por quien quiera, aquí nadie le va a decir porque uno es un líder o usted tiene que votar por este porque... no, aquí con tal de que no se rompa el esquema y el compromiso que nosotros hemos escrito de la comunidad.

M.V.: ¿Don Nelson, usted nunca ha querido formar parte de la política de Amazonas?

Nelson: Eso es algo que uno lo piensa, mejor dicho yo tengo, he dicho y siempre he mantenido, a lo mejor podría ser más tarde, aunque ya dicen que ya es hora de que uno se monte como concejal o como alcalde... yo pienso que la cosa se ve mejor de fuera que de dentro. Desde fuera tú puedes corregir cosas que suceden, mejor dicho que ve, que palpa, que uno mismo ve cotidianamente todo eso, y decir por ejemplo como usted dice María que no solamente soy el que organiza la parte por ejemplo de Santa María, sino que toda la parte del río Atabapo, hemos organizado con Marina, Marina está con todos mis hijos ahorita, con un grupo de muchachos que lleva ahorita, mejor dicho la idea es que se tome conciencia primero de lo que queremos hacer, mejor dicho para mí yo creo que no hay edad de cansancio mientras que uno tenga un grupo de personas que quieren ver un cambio en su comunidad, de estar bien, de dominar, de querer dominar lo que es la parte de la ética de nosotros como pueblo indígena yo pienso que es lo fundamental. En la parte de eso si yo aspiro o no aspiro, ya me lo han dicho varios, me han propuesto candidaturas de concejal y por cierto como tú sabes yo tengo una hija que es co-vicepresidenta de la junta parroquial, Keila, ella en estos momentos no hace un trabajo porque falta organización en el sentido del conjunto que forma esa junta parroquial y yo pienso que eso tampoco lo lleva, depende de la persona, depende del trabajo que lleve la persona, no quiere decir que no vaya luego... eso depende de su preparación, porque hay una cosa que yo veo que valoran muchos muchachos jóvenes que tiene ese ánimo, yo pienso

que todo el mundo tiene su oportunidad, como ellos dicen no que es tu oportunidad, y yo les digo las oportunidades llegan en cualquier momentico, eso depende de cómo tú estás preparado, porque si tú no estás preparado tus oportunidades nunca te van a llegar, y eso depende de la conciencia de cada uno, porque eso sí que te digo que aquí la política en Venezuela se mete por el dinero, mejor dicho ellos dicen el dinero hace con ellos lo que quiere, ellos no hacen con el dinero lo que hay que hacer, es una cosa que yo veo... en eso nos vamos preparando. Por ejemplo el caso que tú me preguntabas antes, con la edad que yo tengo, que voy a cumplir 47 años, tengo mis hijos y todo eso y muchos me preguntan por qué la universidad, y uno lo piensa y yo por lo menos, hablo personalmente, no porque, verdad, tanto seguir estudiando si ya tengo 23 años de servicio como docente, ahora seguir una universidad, otra universidad, estar preparado a nivel... algunos lo ven como irónico pues, pero yo digo que el tiempo no se está perdiendo pues, mejor dicho se está madurando porque se lleva a unos muchachos que están buscando la forma cómo madurar también, llevarlos a una conciencia que sea más limpia, mejor dicho saber qué es lo que tienen que hacer, no hacer las cosas por hacerlas, sino por saber qué es lo que hay que hacer.

Bueno, esa fue la parte de derechos humanos donde yo comencé, y después en la parte también de educación he estado metido de lleno también en la parte de organización de escuelas en comunidades, la parte que nosotros llamamos la parte oscura y la parte más esclarecida que es la parte política pues, porque hay cosa que nosotros mucho como indígenas siempre cuando alguien dice vamos a hablar de política, uno dice no a mí no me interesa, yo no me quiero meter allí porque a mí no me interesa la política, mejor dicho siempre hay alguien que ha confundido esas palabras, la palabra política con la bendita palabra que es politiquería, porque la política todos tenemos que ser políticos en la parte educacional, en la parte de la democracia política, pero la politiquería es otra cosa que sucede aquí en Venezuela, tu más o menos has visto, has palpado cómo se ha llevado por ejemplo con los representantes del estado, gubernamental, municipal...mejor dicho, eso es una cosa que no no no no tiene visiones que uno mismo no puede entender, uno no halla como persona humana, mejor dicho viendo la verdadera realidad.

Ahora bien, en el año 2000 se aprobaba la Ley de Demarcación y Garantía de Hábitat con el fin de orientar los procesos referidos al reconocimiento de las tierras. A día de hoy sigue sin aplicarse. El 27 de diciembre de 2005 la Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela publicaba la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (con su reglamento). Me interesa señalar algunos puntos de especial interés:

Título I, Capítulo II, Art. 12, De las prohibiciones. Se prohíbe la ejecución de actividades en el hábitat y tierras de los pueblos y comunidades indígenas que afecten grave o irreparablemente la integridad cultural, social, económica, ambiental o de cualquier otra índole de dichos pueblos o comunidades.

Título II, Capítulo I, Art. 20, Del derecho al hábitat y tierras de los pueblos y comunidades indígenas. El Estado reconoce y garantiza a los pueblos y comunidades indígenas su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan, así como la propiedad colectiva

de las mismas, las cuales son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Las tierras de los pueblos y comunidades indígenas son inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles.

Ahora bien, hasta la fecha de mi último viaje a Mavacal, en 2011, no se habían realizado las tareas de demarcación, pero aun así los efectos de la revolución bolivariana se manifestaban en esa forma reivindicativa de hablar, tan típica del líder de Mavacal. Pero este don político que demuestra Nelson no caracteriza en la misma medida al resto de los habitantes de Mavacal: una comunidad que por otro lado podría considerar como un fruto directo e inmediato de la Revolución Bolivariana, como se ha visto.

¿Qué buscaban en Mavacal pues el resto de esos emigrantes de su pasado? Las respuestas de todos coincidían, repitiendo como en una letanía, que querían vivir tranquilos. Esta tranquilidad consistía para ellos en buenas relaciones con los vecinos, en la alegría de compartir la comida y la yucuta, en sentarse y conversar tranquilos. Una convivencia en el sentido que le dan Overing³⁸⁵ y los demás autores de “Anthropology of Love and Anger” donde la vida entre todos es sabrosa y llena de alegría. Esa misma convivencia, por cierto, que el presidente Chávez pondría repetidas veces como ejemplo del mejor comunismo, el de los indígenas que lo comparten todo. En el extremo opuesto de esta convivencia deseada para la nueva comunidad, están las enfermedades provocadas por brujería como causa de la envidia, seguidas por los peligros de una convivencia con grupos guerrilleros. A través de sus descripciones de la vida que habían venido a buscar en Mavacal, mis compañeros describían la imagen de la persona arawak. Esta tenía que ser sociable, amable al trato con los demás, saber conversar, visitar a sus compañeros y compadres, recibir visitas, participar en las actividades comunales. En una palabra, compartir. Pareciera que la propia Mavacal tenía que reproducir todas esas características personales arawak. Igual que la persona arawak, su cuerpo y sentimientos son frutos de todos, la joven comunidad era construida con el esfuerzo de todos sus integrantes. Ser tratable y agradable, sociable y que supiera conversar con la gente: estas eran las virtudes principales para las personas y para la comunidad donde vivían.

³⁸⁵ Ese término es usado por Joana Overing (2000) y los demás autores que escriben el libro *Anthropology of Love and Anger* para traducir la sociabilidad o colectividad amazónicas en un término que enfatiza, dicen, la aceptación inicial del término “sociedad” como un conjunto de relaciones amables e íntimas, que conlleva también la noción de paz e igualdad. La convivencia refleja de mejor forma la idea amazónica de la parte afectiva de la sociabilidad, por oposición a la concepción moderna de la palabra “sociedad” en la que no hay espacio para los afectos. (p. 14)



Figura 62. Tarde con amigos, Santa María de Mavacal, 2010, casa de Oscar y Marlene

Amazonas, amar una zona

Amazonas quiere decir amar la zona, la zona de todas partes pues, donde uno vive, amar esta zona, Amazonas. Yo no sé si es cierto, yo creo pues, será por eso que viene gente de lejos, del centro, yo no sé por qué será (Rafael Dupa, 2009, Santa María de Mavacal)

Don Rafael se queda pensativo un rato y luego sigue afilando su machete. La primera vez que le visité a en su casa, estaba rodeado de niñas tumbadas en el suelo escribiendo las tareas que les había encargado doña Marina para la escuela Kasijmakasij. Él estaba meciéndose en su chinchorro, boca abajo, los brazos colgando para fuera, y apoyándose de vez en cuando con el dedo índice en el suelo para darse impulso. Me ofreció un banquito de madera y me senté a su lado. Su chinchorro, a rayas negras, azules, verdes y rojas, estaba colgado en el centro de la habitación; pegada a la pared izquierda había una mesa con unos cuantos libros y varias cajas, frente a la puerta, que era la única posibilidad para que la luz entrara dentro de la casa, estaban apilados decenas de rollos de hilos de nailon de distintos colores que el Vicariato había entregado a la comunidad para el taller de elaboración de chinchorros; en una bolsa de plástico al lado de los hilos estaban guardadas las telas para los futuros mosquiteros; desde la pared derecha y pegada en la frente con cinta adhesiva miraba la Virgen, y a su lado había un calendario religioso del 2008. Justo debajo del chinchorro de don Rafael y sobre una pequeña

mesita de madera había un transistor apagado, con la antena levantada, unas gafas encima de un libro abierto y un cuaderno con las páginas rellenas de una caligrafía atenta y esmerada. Las tres niñas a cada rato le entregaban sus lápices para que les sacara punta con su cuchillo, tras lo cual seguían con sus tareas, mirando de reojo en los cuadernos de las demás. En las siguientes dos horas estuvimos hablando de los jóvenes de hoy y de ayer, añorando aquel pasado en el que todo era mejor, comentando partidos de fútbol, calculando la diferencia horaria entre Venezuela y España; don Rafael me mostró orgulloso su cuaderno en el que había copiado cuidadosamente algunos de sus pasajes favoritos del libro “Aprende a ser feliz” que estaba sobre su mesita; me habló del mendigo ciego en París al que nadie daba limosna hasta que un muchacho cogió su tablero y puso encima “Hoy es primavera en París y yo no puedo verla”; me contó del hombre rico que, al quitar sus bonitos atuendos en un baño público y ver que ya nada lo diferenciaba de los demás, ya no sabía quién era. Me pidió leerle algunos de los consejos de la Madre Teresa de Calcuta, y así pude hojear el libro y ver que al final de cada capítulo escrita a lápiz aparecía orgullosa la palabra “leído”. De las páginas se asomaban el Principito, Jesucristo, Zorba el Griego y Charles Chaplin, estallaban las Guerras Mundiales y se celebraba la Última Cena, fluían consejos sobre el amor y la búsqueda de la felicidad, aparecían ratones y zorros y cuentos con moralejas. Era el Libro de los libros, recogía el saber de tantos mundos, y don Rafael lo copiaba a lápiz en su cuaderno día tras día. “Sí, María, a ver qué embuste te echo mañana”, me dijo al despedirnos y he de reconocer que en los próximos cuatro años no pasó ni un solo día durante mis estancias en Mavacal en el que no fuera a su casa para escuchar otro de sus embustes.

Había nacido en Guzmán Blanco, en el río Guainía, el 5 de agosto de 1942. Le crio su abuelo, el padre de su mamá. Ella todavía vivía, cuando conocí a don Rafael, en Puerto Ayacucho. Su abuelo trabajó la goma en el Casiquiare donde tenía conuco en Quemapure. En Guzmán Blanco don Rafael hizo su primera letra, allí fue donde estudió por primera vez. Más tarde se fue a estudiar a Guarinuma donde el maestro le regaló un libro por ser el mejor alumno. Su papá tuvo problemas con un vecino (mató a un hombre de habla piaroa) y tuvo que abandonar la comunidad en el año 50. Camino a Puerto Ayacucho su papá se quedó a trabajar la fibra para un tal señor Manuel Largo y fueron viajando por el caño Cabezón hasta que se instalaron y tumbaron conuco en el caño Cuchaquén donde fue enviado por el patrón para trabajar la fibra. Se quedaron tres años allí hasta que vino el maestro de Guarinuma, Tomás Betancurt, a inscribir a los alumnos en la escuela. Así que toda la familia se trasladó a Guarinuma.

Este es un fenómeno muy común en esos lugares: la dinámica de los movimientos de las familias, sus traslados y su permanencia en uno u otro sitio gira muchas veces en torno a los estudios de los hijos. Los niños suelen iniciar sus estudios de primaria en las comunidades de

origen donde o bien existen escuelas, o bien, reciben las visitas semanales del maestro, como es el caso de las comunidades kurripakas evangélicas en el Alto Atacavi del río Atabapo. Estos traslados a los pueblos y a las ciudades son complejos y suponen un gran esfuerzo por parte de la familia, quien pasa a depender de la compra de alimentos en vez de la pesca y la caza, o la producción de mañoco y casabe. Para los adolescentes de Mavacal quienes se encontraban haciendo sus estudios en Atabapo, Nelson y Marina ofrecían su casa en el pueblo, se encargaban de ayudar con los materiales escolares y los uniformes, la comida, la gasolina para los traslados etc. El propio don Rafael lo explicaba sin poder explicárselo:

Yo no sé cómo hace para mantener a todos, café, azúcar, todo... cuando empezó la clase, cuando estudiaban esos muchachos zapatos, pantalones, camisa, todito, los zapatos, tranquilos. Cuatro millones deuda Nelson, puro uniforme y zapatos pa los muchachos, deuda en el comercio, todos los hijos de Julián se graduaron por eso, uniforme, zapatos, y encima hablan mal de ellos, no agradecen... (Rafael Dupa, 2010, Santa María de Mavacal).

El propio Rafael de pequeño se trasladó a Guarinuma a estudiar y luego a Atabapo, cuando aún existía allí el internado. Pero su familia, a diferencia de la de Nelson años después, no tenía recursos y Rafael solo pudo estudiar dos años, hasta el sexto grado. En esa época llegó el comerciante Alejandro Patiño y puso un negocio grande frente a Guarinuma, en Colombia. Rafael estuvo trabajando un año para él, luego encontró trabajo de motorista durante nueve años. Más tarde trabajó en la fibra y se fue con Valentín Yaparé, el papá de Nelson, a la última laguna para sacar fibra. Motorista de nuevo por un año, volvió a su casa pero se peleó con su tío a quien sorprendió pegando a su mujer. Abandonó la comunidad por miedo a la venganza del tío y se fue a Puerto Ayacucho. Allí llegó un señor que trabajaba el algodón y Rafael se fue a Apure, fuera de su amado Amazonas, donde conoció a su mujer, de la que luego de veinte años y muchos hijos en común se separó. Regresó a Puerto Ayacucho, se quedó un año y se fue a trabajar a Canaima en el Estado Bolívar. Volvió a Puerto Ayacucho otra vez y se puso a trabajar en la albañilería. Allí fue cuando recibió de la mamá de Nelson, Eufrosia, la noticia que su hijo quería hablar con él. Nelson le habló que iba a fundar una comunidad pero que no sabía dónde. Le invitó a trabajar con él. Rafael Dupa fue el que hizo las bases de la iglesia de Mavacal.

Vemos que también Rafael Dupa, como prácticamente todos los demás habitantes de Mavacal, fue invitado personalmente por Nelson para sumarse a este proyecto de comunidad nueva, existente incluso antes de que se hubiese elegido el sitio.

Bien. Volvamos un momento con don Nelson. Hemos visto su vinculación ideológica con el proyecto bolivariano, que a través de los años, se ha ido manteniendo. La revolución, sin embargo, ha ido encontrando maneras de empapar la vida de los habitantes de Mavacal. Una revolución pre-moderna, febril y exaltada, llegaba hasta las orillas del Caname, ávida por la captación de votos a través de la implantación de proyectos múltiples y variados de carácter agricultor o educativo principalmente, pero que terminaban abandonados y oxidados en un rincón. Me detendré a continuación muy en breve en algunos de ellos, sin otro propósito que ofrecer una imagen de lo que fue la realidad de Mavacal durante años, los años de prosperidad de la revolución, a día de hoy transformada en una versión deformada y distorsionada de sí misma.

El proyecto llamado “Banco comunal” puesto en marcha en Mavacal allá en 2006 preveía montar una pequeña tienda tipo Mercal, similar a la que existía en Guarinuma. Pequeñas tiendas gubernamentales a precios accesibles para satisfacer las necesidades más básicas de jabón, café, arroz. Unos treinta millones de bolívares³⁸⁶ se acabaron antes de que fuera comprado lo necesario para abrir un *mercalito* en la comunidad. Lo que sí quedó es un *frízer*, una motosierra y un motor fuera de borda. El 15 de octubre de 2006 entró en funcionamiento en Mavacal el proyecto llamado Banco comunal.

A I. le dieron treinta millones por el Proyecto del Banco Comunal, tipo mercaquito, para comprar alimento por la comunidad, no salió, yo no sé qué pasó, no la dieron y eso quedó así, compró frízer, planta, motor, y más nada. (Marina Largo, 2008, Santa María de Mavacal)

En la Asamblea comunitaria, celebrada en el comedor, I. fue criticado por los dos años como presidente y principal encargado de distribuir los recursos confiados. Fue sustituido por unanimidad por José Zandalio tras comprometerse a entregar los papeles al nuevo presidente en los marcos de dos meses. Como causa principal de su destitución fueron señaladas sus repetidas y largas ausencias de la comunidad que le han impedido, entre otras cosas, participar en los trabajos comunitarios. “El trabajo es sabroso cuando todos trabajamos juntos” dijo doña Angelina en la reunión, expresando la opinión de todos. En ningún momento fue mencionado el dinero desaparecido.

I. se quedó en Ayacucho hasta que lo fuimos a buscar, tiene que estar aquí no allá, ahora cumple dos años y luego se puede sacar y meter a otro, porque si no trabaja o no está unido, mejor que se vaya con su familia, la tiene en Cucurital en Ayacucho. (Marina Largo, 2008, Santa María de Mavacal)

³⁸⁶ Treinta mil bolívares fuertes después de la denominación, equivalentes más o menos a unos diez mil euros, según el curso oficial en 2008

Dos semanas después I. montó en un bongo todas sus pertenencias y abandonó Santa María para irse a vivir con su familia en Puerto Ayacucho.

Así pues, este tipo de proyectos, que carecen de un seguimiento y que suponen la entrega en varios plazos de grandes cantidades de dinero, lo que hacen es agrietar la estabilidad comunitaria. Los encargados de los proyectos (así en plural, porque el caso del Banco Comunal no fue el único ni mucho menos), habiendo recibido sumas generosas de bolívares, eligen la vida en la ciudad, lo que supone a su vez el abandono cada vez por períodos más prolongados de la comunidad. Estas ausencias son reprobadas socialmente y la reacción de doña Angelina y doña Marina demuestran claramente que en la comunidad el valor principal es compartirlo todo y entre todos. El trabajo, independientemente de su carácter y del esfuerzo que supone, no cuesta si se comparte entre todos. Solo es sabroso cuando se trabaja juntos. Y quien no quiere hacerlo, mejor que se vaya de la comunidad. Hay que subrayar, sin embargo, que en una de mis últimas estancias en Mavacal, quienes se ausentaban de forma más prolongada eran precisamente los líderes de la comunidad. A su vez, las familias que se quedaban en la comunidad, no ocultaban su disgusto con lo que sentían como abandono por parte del líder, y de los maestros de los dos colegios que entonces existían en Mavacal. Y es que todos los maestros eran parte de la familia de Nelson. “Nos tienen aquí abandonados” era una frase que se escuchaba a menudo y que demostraba, además, que Mavacal no estaba ni mucho menos “vacunada” de sufrir el mismo desarrollo conflictivo entre las familias que ejercían el liderazgo y las demás que lo sentían como exclusión, como aquel en Guarinuma, que les había hecho abandonar la comunidad hacía no tantos años.

El proyecto “Misión Chipiro” preveía la cría de las tortugas *chipiro* con tal de prevenir su exterminio y desaparición de las aguas del Atabapo y el Caname. El proyecto implicaba la entrega por parte del Ministerio de unas piscinas para la cría y una motobomba para el agua, la tarea de los habitantes de Mavacal consistía en agarrar quinientos *chipiros* del caño Caname, criarlos y volver a tirarlos al río con la promesa de no volver a agarrarlos hasta la temporada siguiente. En el proyecto participaron todos, la comunidad consiguió agarrar una cantidad generosa de *chipiros* y mantenerlos vivos en varios bidones y pipotes durante semanas.

Bueno, tú sabes que esto es prohibido, la caza de chipiros y cabezones, porque a veces abusan demasiado, agarran bastante y venden, entonces Ambiente prohibió. Ahora hay que criar chipiros en Mavacal para preservarlos, ellos traen la motobomba y no sé qué más, viene en el proyecto, hay que agarrar quinientos chipiros para empezar, quinientos es demasiado, con trescientos basta y después que tú los críes los tiras en el Caname, hay que criar para que produzcan más, y no volver a agarrarlos después otra vez (Marina Largo, 2008, Santa María de Mavacal)



Figura 63: resultado final del proyecto Cría de chipiros

El proyecto “Cría de abejas” tenía como propósito producir miel de abejas, criándolas en colmenas entregadas por el gobierno para tal finalidad. En 2007, un año antes de mi primera estancia en Mavacal, había unas cuantas colmenas en la comunidad y, según se puede apreciar en unas imágenes del documental de Dávila sobre los proyectos bolivarianos implantados en la comunidad, Oscar se dedicaba a cuidar de ellas vestido con un traje apicultor.

Lo de los proyectos que hacemos, el del caucho, el de la cría de abejas y Misión Árbol, yo creo que es sustentable para la comunidad, porque de allí la comunidad come y saca lo necesario para vender y para comprar lo más necesario como jabón... Y la miel también sirve, todavía está comenzando pero es un buen sustento para la comunidad porque dentro de unos años ya uno puede venderlo y sacar lo que es necesario para el medicamento de uno. Y viene lo de la piña también, que es asociado con el caucho y yuca, que ya está también ya está dentro de unos 6 meses se puede sacar cosecha. [...] De los proyectos que hemos hecho aquí ninguno nos ha salido mal, nos han salido todo bien, gracias a dios, y allí estamos pues, trabajando todos unidos, para poder lograr lo que nosotros queremos. Lo de la Misión Árbol se está haciendo, vamos a sembrar puro matas frutales, árboles frutales que sirven para el sustento de la comunidad y para rescatar los bosques que se han destruido. (Dávila, 2007)

La valoración que hace Oscar del desarrollo de todos los proyectos no está exenta en absoluto de orgullo, orgullo personal como responsable del proyecto de la cría de abejas y

producción de miel, pero también orgullo comunitario frente a las demás comunidades – entiéndase Guarinuma- que a pesar de ser más antiguas, no tienen nada.

La otra comunidad no tiene nada y eso que tiene ya más de un siglo tiene ya fundado y no tiene lo que tenemos. Un grupito quiere todo solo para ellos y los demás no los toman en cuenta, entonces aquí no, aquí se comparte con todos, si uno sale a cazar, aquí uno tiene que comer todo unido, aquí nadie va a quedar por fuera ni nada... (Oscar López, en Dávila, 2007)

Estas palabras de Oscar me recuerdan al desarrollo, bastante generalizado, de proyectos gubernamentales que han ido implantándose en diferentes zonas de la Amazonía. Mark Münzel habla del “triunfo del fracaso”³⁸⁷ y esta frase bien puede describir el desarrollo de los proyectos que ha ido recibiendo Mavacal desde su fundación. Así pues, para los habitantes de Mavacal, el mero hecho de que su comunidad ha acogido varios proyectos bolivarianos, como la cría de abejas para la producción de miel, en sí ya es un éxito y motivo de orgullo frente a otras comunidades. El que finalmente las abejas no sobrevivieran, las colmenas acabaran como marcos de ventanas y no se produjese nada de miel, en absoluto impide que tanto ellos, como los bolivarianos quienes han despachado otro proyecto más, sigan considerándolo todo un éxito. Todos estos proyectos que ha habido, y que seguro que sigue habiendo en Mavacal, corresponden a una misma retórica, que es común para más indígenas amazónicos enfrentados a proyectos gubernamentales. Me refiero a la retórica oficial de cara a los políticos o de cara a los antropólogos, o de cara al público anónimo de un documental. Si uno viera el documental sobre Santa María de Mavacal sin disponer de más información sobre la comunidad o el estado Amazonas de Venezuela, lo más probable es que se quedase embelesado por lo bien organizada y estructurada que es la comunidad. Le fascinaría la eficiencia indígena y su dedicación a los proyectos etno-ecologistas. Y lo más probable es que admirara la alta capacidad de organización, la feliz relación y convivencia entre todos los integrantes de esta comunidad. En fin, lo más probable es que uno quedara completamente seducido por esa feliz combinación que se da en Mavacal de elementos de progreso y desarrollo con la vida tradicional, de artesanos y conocedores de su pasado ancestral. La retórica expresada una y otra vez delante de las cámaras –y ante mi grabadora- es la del éxito conseguido a través de todos estos proyectos. Y todo ello es absolutamente cierto. Pero es tan solo una visión parcial de la realidad, aunque no por ello menos certera. Está, como he señalado, la otra cara de esta asimilación de fondos y aceptación de encargos y proyectos. Esta es la cara que no se muestra en los documentales, ni se dice delante de los ingenieros

³⁸⁷ (Münzel, Triunfo del Fracaso: De cómo algunos grupos indígenas amazónicos adaptan los proyectos para el progreso, 2017. En vías de publicación)

forestales o ministros de turno que hacen la visita obligatoria. Es la cara de la colmena de abejas usada como marco de ventana. Los maletines médicos cuyo contenido sigue intacto años después: jeringas, termómetros, gasas, condenadas dentro de una veintena de maletines de primeros auxilios, única prueba que existió hace años un proyecto que pretendía crear un puesto de enfermería y traer a Mavacal el enfermero de Guarinuma. Los guantes de látex sobrevuelan el comedor, hinchados como globos y perseguidos por los niños, únicos usuarios clandestinos de este material en el resto inútil. Son las dos caras de la misma moneda, caras que se complementan y no por la existencia de la segunda, la primera es menos sincera. Cuando Oscar afirma una y otra vez que todos los proyectos que han tenido en la comunidad han sido un éxito, lo dice desde el pleno convencimiento de que ha sido así. Cuando Marina afirma que no sabían sembrar el conuco de forma ordenada, pero que ahora ya sí saben, no hay ironía en sus palabras, sino sincera convicción de que lo que dice es verdad. Para ellos los proyectos sí han tenido éxito, los conucos sí se han sembrado ordenadamente. No se han criado abejas ni se ha producido miel, los conucos familiares se siguen sembrando según la costumbre indígena. ¿Cómo pues encajan estos enunciados aparentemente contradictorios? En la lógica occidental más bien los proyectos serían calificados como un fracaso. Pero la lógica indígena mide el éxito desde otro punto de vista que no depende del resultado final sino del proceso en sí, de su propia implantación en esta comunidad sí y en la otra no. Y mientras en este proceso estén presentes la convivencia, el trabajo compartido y sabroso, las risas, entonces sí ha sido un proyecto exitoso. Al coordinador del Banco comunal no se le criticó la desaparición del dinero, lo que en términos de resultado y éxito conllevó al fracaso del proyecto. No. Se le reprochó –hasta el punto de que se marchó a vivir definitivamente en la ciudad– su aislamiento, el abandono de la vida en común, de la convivencia. Las familias de Mavacal están orgullosas de todos sus proyectos por el hecho de haberlos recibido, por haber designado coordinadores, promotores, encargados, etc. Una lógica parecida al principio olímpico, diríase, donde lo importante es participar, no ganar. Y aun así, a su entender, ellos han salido victoriosos. Sin miel, pero con éxito. Es como si se tratara de un hambre voraz que quisiera apoderarse de todo aquello que se le ofrece. Mavacal crece y se reafirma como una comunidad modélica y estable siguiendo la misma lógica de apropiación de lo ajeno de la que ya he hablado en varias ocasiones. Como un budarecito que crece gracias al barro nuevo que va acumulando en sus paredes, Mavacal se afianza a sí misma apropiándose de lo que tiene cerca: proyectos políticos deseosos de realizarse, enseñanzas universitarias donde lo que más importa es la asistencia y la “dinámica” cantada entre todos al inicio de la clase, mucho más que el contenido de esta misma clase. Y esta idea basada en el principio olímpico de la participación es válida también para los políticos que se marcharon contentos de haber

cumplido con su actividad y haber podido designar un proyecto más. Y es que la despreocupación por el resultado final y la falta de seguimiento es característica básica de la parte que reparte las actividades, misiones y proyectos. Esta es pues, otra de las caras de la Revolución Bolivariana. Como señala Münzel, basándose en un caso parecido entre los kamayurá (Münzel, 2015), nunca hay un intercambio o comunicación real entre los participantes de este tipo de proyectos, hay más bien dos monólogos que se cruzan por el camino, cada uno siguiendo su ruta, pero que nunca llegan a convertirse en diálogo. Un diálogo de sordos, pero provechoso al final, ya que todos están contentos.

Ahora bien, no puedo hablar de la comunidad de Mavacal sin referirme a la complicada situación en la que se encuentra, por su ubicación en plena frontera con Colombia y sobre todo, por la cercanía inmediata a Yapacana, una de las mayores minas de oro en Amazonas.

Convivencia con la corrupción global

Situada en plena frontera entre Venezuela y Colombia, Santa María de Mavacal se encuentra también en una de las principales vías para llegar a Yapacana, un parque nacional convertido por la minería ilegal en una de las minas de oro más grandes del Amazonas venezolano. Yapacana es una zona decretada Parque Nacional en 1978. En 2003 había unas treinta dragas de extracción de oro funcionando en Yapacana más otras dieciséis en el caño Maraya, uno de los principales afluentes del Orinoco en Yapacana. Aquel año, R. Iribertegui, con un simple y rápido cálculo, confirmaba los datos extraoficiales (debido a la postura oficial de que la mina de Yapacana no existe, no es posible obtener datos oficiales de la extracción de oro) acerca de cuatro toneladas extraídas mensualmente, y señalaba que esta cantidad incluso se quedaba por debajo de la real, llegando posiblemente a obtenerse hasta cinco toneladas y medio de oro mensuales (Iribertegui R., 2004). A día de hoy, casi quince años después, la situación se ha vuelto mucho más alarmante. La minería se ha expandido prácticamente por todo el estado federal de Amazonas, saliendo de la reserva natural de Yapacana. Los mineros forman parte de la totalidad del paisaje amazónico y han convertido todo Atabapo en un municipio minero. A lo largo del río Atabapo, entre San Fernando y el caño Caname, en una distancia de unos ciento quince kilómetros existen a día de hoy más o menos la misma cantidad de dragas que en Yapacana en 2003, sin contar las que hay a partir de la desembocadura del Caname remontando el Atabapo hacia el sur. Todas ellas contaminan las aguas con mercurio, envenenando la fauna y poniendo en grave riesgo la salud de los habitantes cuya vida y sustento dependen de las aguas de los ríos. Esta situación se extiende más allá de las fronteras del estado federal de Amazonas, siendo cinco en total las áreas protegidas con presencia de minería ilegal: las reservas forestales de La Paragua e Imataca, el

parque nacional Canaima, la reserva de biosfera Alto Orinoco y el parque natural Yapacana, distribuidos entre los estados Amazonas, Bolívar y Delta Amacuro donde se encuentra el delta del Orinoco. Solo en 2010 en Venezuela, según el informe elaborado por la Red ARA sobre la contaminación por mercurio en la Guayana venezolana, fueron usadas quince toneladas de mercurio en labores ilegales de extracción de oro, a pesar de que el marco legal venezolano prohíbe el uso de mercurio en la actividad minera de pequeña escala³⁸⁸ (Red ARA, 2013). El mismo informe señala que la contaminación por mercurio en la Guayana venezolana está reconocida como un problema de salud pública desde hace más de veinticinco años. Un dato que sin embargo no impide que su uso siga incrementando. Los niveles de contaminación por mercurio en las poblaciones Ye'kuana y Sanema en la cuenca del río Caura, concluyó que el 92% de las mujeres examinadas presentan niveles muy superiores a los dos miligramos por kilogramo establecido por la Organización Mundial de la Salud (Ibíd.) Según otro informe, elaborado por la Sociedad Peruana de Derecho Ambiental sobre la minería ilegal en países amazónicos, los estudios sobre el efecto del mercurio en la salud humana demuestran que en Venezuela un 70% de los niños analizados presentaron niveles de mercurio por encima del límite de seguridad establecido por la OMS (Heck, 2014). Datos aún más estremecedores demuestran que los indígenas en muchas ocasiones son forzados a trabajar en las minas como mano de obra barata, las mujeres son forzadas a la prostitución, y los habitantes de las zonas en los alrededores son forzados a vivir con la violencia.

Este es el testimonio de Rafael Dupa sobre una de las veces, de las tantas veces, que subieron mineros hacia Yapacana por el caño Caname:

Otra vez pasaron ¿y tú crees que les agarraron? no, pasaron con toda la vaina, traían ganado, iba Majiña, pasó por la mañanítica, como a las seis y media, no, él me regaló una careta, tú tienes de eso, que él me dijo, vamos a regalarte uno, yo le dije váyanse, váyanse y no arrimen en ninguna parte, capaz que vienen los guardias, se fue con su gente, eran ocho esa vez, ese se fue y llegó Tulio, llegó y qué ma, se fueron a pescar, yo les dije váyanse porque según que viene guardia... Bueno, se fueron, Tulio traía bastante, unos doce o quince, mujeres también, y otros tres barcos cargados de mercancía, la llevaban pa la mina, traían mujeres, pasaron pa'riba, varios, como dos horas que se fueron, mira ese ratico nosotros estábamos pescando, nos llega una voladora, un yate de la guardia, yo creo que los pillan por Ripial, por allí más o menos estaba esa gente yo creo, llegaron, yo creía que

³⁸⁸ Los términos “minería a pequeña escala”, “minería informal” y “minería tradicional” se utilizan en la literatura internacional para describir la actividad minera informal no asociada a las compañías mineras. Pero existen diferencias importantes entre las actividades tradicionales que practicaban los grupos indígenas, en la cual sólo se usaban herramientas manuales y tecnologías de bajo impacto, y aquella en la que se utilizan herramientas tales como bombas hidráulicas, dragas y se hace uso intensivo del mercurio para la separación del mineral de oro. (Red ARA, 2013)

era J., estaba pescando, matando bocón... Y al ratito vino un muchacho de Guarinuma, qué ma, nada, están parriba, se fueron, esos guardias los alcanzaron parriba, mira y como los motoristas de ellos no conocían, los motoristas de la guardia no conocen, y se montó ese muchacho con ellos, como él conoce, los alcanzaron según, les quitaron toda la mercancía que cargaban, motores, ganado, por aquí los bajaron, los llevaron a todos, los bajaron a todos, Majiña sí no lo agarraron porque siguió adelante, solo a Tulio lo agarraron por el camino, se lo llevaron pal comando en Atabapo, por eso el motorista tenía miedo pa ir pa Amanaven, tiene miedo con la gente que lo quieren matar porque él había pasado a los guardias, responsable de eso, en cambio nosotros no, nosotros los salvamos pues, no, váyanse, por ahí están los guardias... Los guardias una vez mataron a uno aquí en el puerto, yo no estaba, yo estaba pa Guarinuma, vinieron, que mataron uno, Oscar bajó a cepillarse por la mañana, estaba aboyado en ese palo, estaba aboyado, lo mataron los guardias, allí lo llevaron los guardias, estaba mi compadre, llévense el muerto, lo habían matado y se fueron, luego volvieron y ya estaba aboyado el muerto, por la mañanita llegaron en voladora, el muerto que lo llevaron pa Atabapo... (Rafael Dupa, 2010, Santa María de Mavacal).

Se trata, sin lugar a duda, de un problema sistémico, estructural. Es difícil seguir hablando de minería de oro ilegal en Venezuela, puesto que se realiza con el visto bueno y la participación de la Guardia Nacional Bolivariana y la Marina. Alrededor de 90% del oro venezolano es producido ilegalmente, y su valor asciende a 0.7 billones de dólares. Los misioneros Samuel Iribertegui y Ramón Iribertegui vienen denunciando en la Revista de Amazonas el desastre ecológico y social que se viene produciendo en Amazonas desde hace años, ante la mirada de aquellos quienes deberían defender los intereses nacionales. Sin embargo, en lo que es conocido como la “bolsa atabapeña”, la Guardia y a la Marina reciben “respectivamente 6 y 7 gramos al día, por 30 de un mes y por cada balsa”, siendo las balsas en los alrededores de Atabapo en 2014 unas 16. (Iribertegui S. , 2015). El simple cálculo demuestra que hablamos de “mordidas” de entre 2.880 y 3360 gramos de oro mensuales, pagados a oficiales y guardias que religiosamente visitan las dragas para cobrar su tasa.

El problema de la minería de oro ilegal no viene solo. Aparte de la contaminación con mercurio, la minería tiene consecuencias estructurales para la población indígena. El abandono familiar de los hombres que se instalan en las minas, el abandono escolar de los niños, la prostitución etc. Omar González señala también la clara vinculación entre el contrabando de combustible (gasolina, gasoil, keroseno) y la narco guerrilla, siempre con la participación de la Guardia Nacional (González Nández, 2008). El incremento del precio de oro ha ido aumentando la rentabilidad de la minería a la vez que la guerra declarada a las drogas por parte de los Estados Unidos de América redujo considerablemente la rentabilidad del tráfico de drogas desde América Latina a EEUU. Como resultado de ello grupos y bandas criminales que controlaban el negocio de las drogas, se han pasado a la minería.

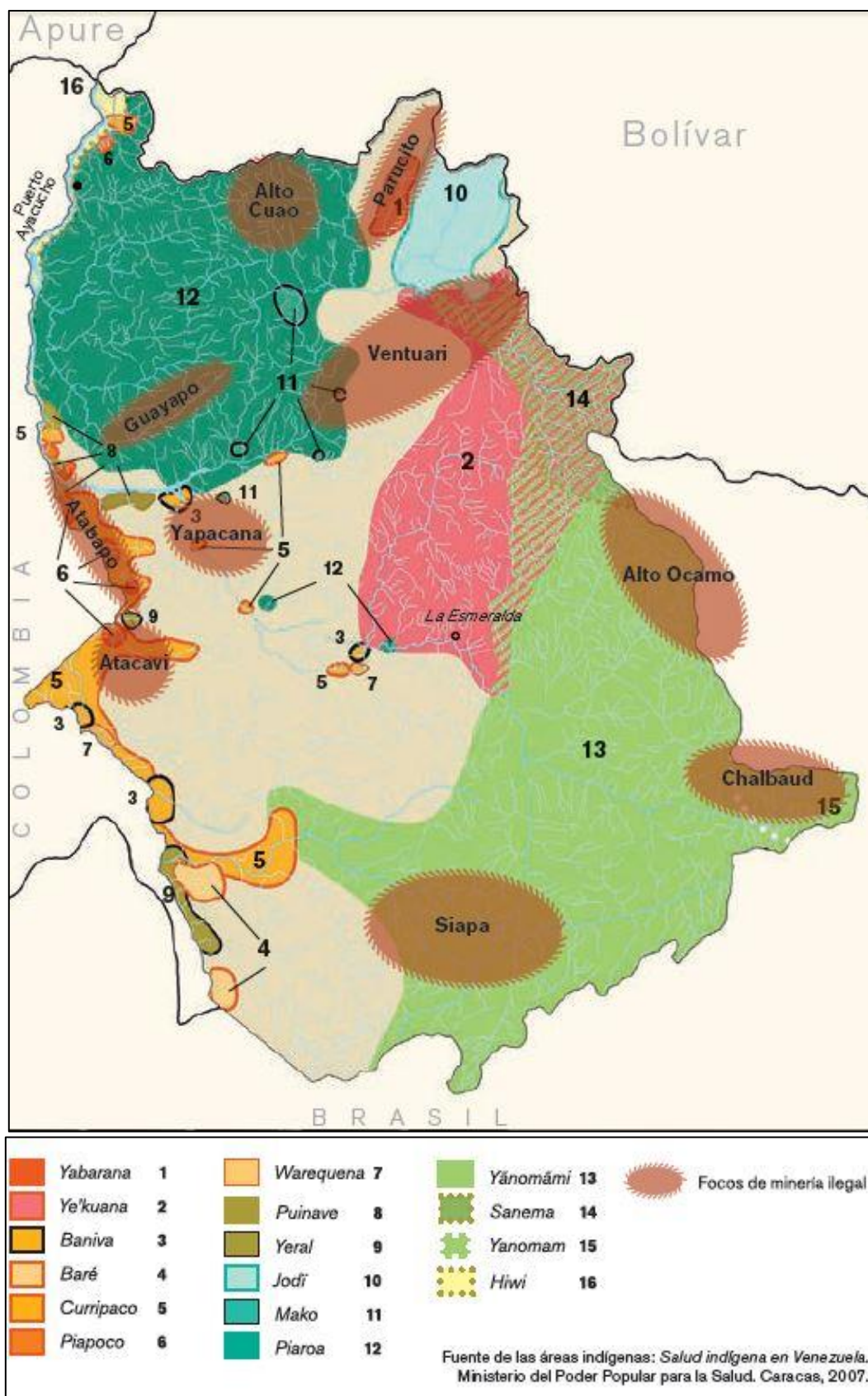


Figura 64. Pueblos indígenas y principales focos de minería ilegal en el estado Amazonas (Jesús Bello & Tillett, 2015:18)

A día de hoy el tráfico ilegal de oro mueve más dinero que el tráfico de drogas. Proceso similar se observa en la frontera entre Venezuela y Colombia, donde en las últimas décadas ha ido aumentando la presencia de las FARC. Los programas del gobierno colombiano de erradicación de los sembrados de cocaína, junto con el proceso de desarme de la guerrilla, hacen atractivos los países vecinos, donde grupos guerrilleros se reconvierten en bandas criminales que se van haciendo con el control de la minería y de las drogas. Pretendiendo recuperar el dinero perdido en Colombia con la erradicación de los sembrados, encuentran en Venezuela, como mínimo desde hace más de diez años, un terreno fértil para instalar laboratorios y construir pistas clandestinas. Datos extraoficiales afirman que en 2010 había en el estado federal de Amazonas alrededor de ochenta pistas de aterrizaje desde donde se cargaba la cocaína para su exportación. La presencia de grupos guerrilleros era notoria desafiando la negación oficial por parte del gobierno venezolano. Apenas en 2015 empezaron a escucharse denuncias oficiales acerca de la presencia de FARC en territorio venezolano. Pero ya en 2009 personalmente pude comprobar que en la carretera que une el río Atabapo con el Guainía, unos treinta kilómetros a través de la selva entre el puerto de Yavita y el pueblo de Maroa³⁸⁹, había varios campamentos de entrenamiento de las FARC. Según testimonios de los indígenas que vivían allí, “los guerrillos” solían ir uniformados, armados y seguían estricta disciplina militar. “Los guerrillos andan jodiendo aquí otra vez, los disparos por las noches no nos dejan dormir”, me contaban. Aquel mismo año me topé en Yavita con un grupo de una treintena de hombres y mujeres, vestidos de paisano, que regresaban a su campamento. Desde entonces su presencia ha aumentado, a lo que sin duda ha contribuido el proceso de paz en Colombia. Despoblamiento de las comunidades indígenas y migraciones hacia el pueblo de San Fernando de Atabapo o la capital Puerto Ayacucho ya se podían observar hace siete años, como resultado de la presencia cada vez más notoria de los “guerrillos” en el alto Atabapo y el Guainía.

Cuando estoy escribiendo estas páginas, a finales de 2016, las FARC se han hecho prácticamente con el control de la capital Puerto Ayacucho. Un informe militar, elaborado por la Guardia Nacional y con fecha de enero de 2015, a través de un Resumen de Información de Inteligencia (REIN) al que ha accedido la periodista Thabata Molina, admitió la existencia de miembros de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), explotando minas de oro y coltán en ese territorio, para generar ingresos. El texto elaborado por la Guardia Nacional y fechado en enero de 2015, señala que “el comando tiene conocimiento de la presencia de

³⁸⁹ En 2009, debido al estado pésimo de la carretera, directamente inexistente en algunos tramos, las camionetas de los comerciantes que hacían cursos regulares entre ambos puertos, tardaban con suerte entre cinco y siete horas.

columnas guerrilleras entre los sectores de San Fernando de Atabapo y Santa Bárbara del Orinoco”, en labores de explotación de oro y coltán” (Molina, 2015). Añade Molina, citando al gobernador Liborio Guarulla, que la situación ha sido denunciada en reiteradas oportunidades en la Asamblea Nacional, pero nadie se ha interesado por solucionarlo³⁹⁰. Según la información personal que obtuve en verano de 2016 por los curas salesianos, el camino apenas transitable que hace años servía a los mineros de comunicación entre el caño Caname y el Orinoco y por donde iban la mayoría de los mineros en sus intentos de evitar las cabalas de la guardia montadas por el Orinoco, ahora ha sido desbrozado en la selva y está siendo transitado por motocicletas. Un hecho que convierte, irremediablemente, el caño Caname prácticamente en una autopista de las lanchas motoras de los mineros y de los narcos.

Se me hace muy difícil escribir sobre esta situación que afecta la vida y la salud de todas las personas a quienes he conocido en Amazonas. Dejando aparte la crisis económica, política y social que atraviesa el país, se trata ahora de un desastre ecológico, y por tanto, humano. Aguas y tierras contaminadas con mercurio, esta es la verdadera pesadilla, que además, durará generaciones y generaciones, porque el mercurio no se disuelve sino que, muy por el contrario, se acumula en el organismo humano (peces y toninas incluidos). ¿Cómo pensar entonces en esta comunidad que buscaba la vida tranquila y terminó en el ojo del huracán? ¿Cómo hablar de personas queridas, amigos y familia, que día a día tienen que seguir bajando al río y beber de sus aguas, llenar los peroles y amasar y mojar su yucuta con agua envenenada con mercurio? Cómo, en fin, hablar de convivencia, cuando la mayor impostura es la que protagoniza un estado ausente, un sistema corrompido que saquea y destruye con una avidez e intensidad tales, que posiblemente los daños que vaya a dejar en los habitantes de esta amada zona llamada Amazonas serán mucho más graves de las secuelas que dejó la explotación cauchera.

No sé cómo hablar de ello, desde la distancia y desde la seguridad de mi mesa de trabajo en Madrid. Ofreceré en cambio algunos de mis apuntes del diario de campo que reflejan una situación violenta que se desató a raíz de la presencia de la narco guerrilla en el caño Caname y que, si bien mis ojos en aquel momento la asemejaban únicamente a una película de acción hollywoodiense, para mis anfitriones era, y hoy sigue siendo de manera mucho más intensa, su cotidianidad, estremecedora en su normalidad.

³⁹⁰ Actualización: En mayo de 2017 Liborio Guarulla se convirtió en el segundo gobernador de la oposición tras Enrique Capriles de Caracas (de tres en total en el país) en ser inhabilitado por quince años para carrera política

Diario de campo. Lunes, 26 de abril de 2010, Santa María de Mavaca

Don Rafael sale temprano en la madrugada a pescar caño arriba. Vuelve antes de las siete de la mañana, dice que hay un muerto en el raudal grande. Los demás pescadores también se han topado con él y han regresado enseguida. Cuentan que va *enzapatado, empantalonado y enfranelado*. Nelson [N. Yacame, el hijo de Pancho], fue quien lo vio primero, lo miró en la cara y ahora tiene miedo de su sombra.

La sombra del otro muerto, aquel colombiano a quien la Guardia Nacional Venezolana mató hace dos años poco antes de mi llegada, se quedó unas semanas rondando el caño e hizo enfermar al bebé de cuatro meses de M., que dicen que murió a causa del susto pocos meses después. En aquel entonces el cuerpo del muerto se quedó atrancado en un palo en el puerto pequeño de la comunidad, Carlucho ahora me cuenta que fue a mirar cómo los guardias lo sacaban y lo metían en su lancha para llevárselo: “Yo fui a mirar, lo amarraron y jalaron, lo sacaron allí nomás en la puntica de esa roca, por eso que tengo miedo de pasar por allí por la noche; y aquellos guardias vomitando todos”. En otra ocasión, me dice, estaban los guardias aguardando en la primera casa [donde ahora vive Loquiño], llegaron los mineros y los guardias les salieron de frente, cogiéndolos por sorpresa, dispararon, los amarraron, y bajo el aguacero los pegaron con machete. A veces, dice, los traen amarrados por la cabeza, les tiran del pelo, de la franela.

“Que se lo lleve la guardia. Uno no puede hacer nada, luego te echan la culpa, te llevan y te hacen escribir y explicarlo todo, cómo lo encontraste, dónde. Lo mejor es volver y no hacer nada, no decir que lo has encontrado. Mejor esperar que lo encuentre otro”. Estos son los comentarios que se oyen a lo largo del día en la comunidad, mientras esperamos que vengan a buscar el cuerpo.

Mientras tanto, Dupa se va a pescar en la otra dirección, río abajo. Me quedo haciendo arepas con Oneida quien me cuenta que anoche apareció en su casa un hombre, salió desde la oscuridad, los perros ladraron y él se volvió hacia atrás, hacia la sabana. Duri le gritó: “Venga, acérquese, no tenga miedo, somos buena gente”. Es el mismo herido por el que María vino por la noche a pedirme azúcar y leche en polvo, el herido venía deshidratado, débil y con muchos cortes. Una de las heridas había criado gusanos. Pasó la noche aquí en la comunidad, y esta madrugada Quintero lo llevó en su curiara hasta la desembocadura donde lo esperaban los suyos para pasarlo a Colombia. Junto con el muerto, este herido era el último quien faltaba por aparecer. De los treinta narcos que estaban trabajando aquel día en los laboratorios de Tolete, todo el resto lograron escaparse de los guardias. Dicen que la avioneta que vino a cargar la mercancía se quedó varada en la pista anegada por las lluvias, se embarraron sus ruedas y no pudo despegar. El sonido de su aterrizaje se escuchó claro desde aquí, sonó fuerte como un trueno, pero más sordo. [...]

Las preguntas que surgen son varias: ¿a qué viene ahora ese dismantelamiento de Tolete, si los narcos llevan allí hace tiempo ya? ¿Alguien se equivocó al dar la alarma acerca de una avioneta sobrevolando por donde no debía, y ya no les quedaba más remedio que montar ese teatro? ¿No es raro que, con todo ese despliegue militar por agua y aire, lograran escaparse todos los narcos menos uno? ¿Quién les avisaría de la llegada de los militares? ¿Dónde está la cocaína?

Hoy nadie viene a buscar al muerto.

Martes, 27 de abril de 2010, Santa María de Mavaca

[...] A eso de las 17:00 vino flotando el muerto. Venía de espaldas, con las piernas y los brazos abiertos, tiesos, hinchados, medio doblados en los codos y en las rodillas. Se veían las puntas blancas de sus zapatillas, el pantalón y la franela, abombados, los brazos negros, apenas la cabeza. Carlucho contó que tenía el ojo salido, - ¿así como del bocón?, le pregunta Duri -, la lengua hacia fuera, grandota. Fue a por él, se le acercó en su curiara para empujarlo con un palo, quería desengancharlo de las ramas y soltarlo, para que se fuera con la corriente. Dicen que ya está demasiado podrido para cavar en la arena y enterrarlo, para prenderle una vela y que no se quede su sombra con nosotros. “Botaba manteca por su piel, por los tobillos, olía hediondo, me puse la franela en la nariz, casi vomito encima, hice un gancho y lo agarré por el cinturón, tenía el cinturón enorme, como un kilo pesaba por lo menos. Luego vino a parar allí, en el sitio de nosotros, tuve que jalarlo otra vez, el pescado se lo va a comer, luego nosotros lo comemos, bebemos de esa agua”. Lo soltó y se vino rápidamente en su curiara, nos avisó que en breve aparecería. Y vamos a esperarle. Oneida y Feliciano se montan en una curiara y van a su encuentro. Desde lo alto del barranco, donde nos hemos reunido los demás, oímos sus gritos al llegar a la curva y vemos cómo se ponen a remar rápidamente en dirección contraria, hacia nosotros.

Apenas entonces aparece él. Vino flotando despacio, dando vueltas con la corriente, como un barquito de papel. A veces ponía la cabeza hacia delante, luego se movía y sus piernas se abrían hacia nosotros. Lento, en silencio. Nosotros, acucillados en la roca, arriba, en lo alto del puerto, observando su último viaje. Nadie vino a buscarlo.

“El muerto tiene los zapatos así como de María”, repite Dorelli una y otra y otra vez, señalando mis zapatillas. La mando callar. Oneida trepa por la roca, alterada por haber visto el muerto de cerca desde su curiara. Me dice “Vaya a sacarle la foto, María”, y se ríe. Horrorosa sensación de orgullo por no sacarle una foto.

Cuando ya está lejos y apenas se ve, con el viento viene olor a carne muerta, olor feo, fuerte, penetrante. Y entonces vemos los zamuros. Son una decena y le siguen desde lo alto, únicos acompañantes en su camino hacia la desembocadura en el Atabapo. Todo el mundo se pone a escupir y gritar. Doña Marina Faria tira de Feliciano y corre rápido hacia su casa. Nuni me grita: “Tápate la nariz, María”. Parece que todos han entrado en pánico, intentando evitar que el olor les penetre los cuerpos. Yo sigo en cucullas, inmóvil, mirando el cuerpo alejarse escoltado por los zamuros. “¿Por qué, María, el ser humano tiene un olor tan feo? Y eso que no había reventado su barriga todavía”, oigo la voz de Duri, quien está de pie a mi lado.

Dicen que los muertos nunca aboyan con la cara hacia arriba. Siempre se quedan boca abajo. Es mala señal ahora. Este es el único que faltaba. Iban tres en el bongo, escapando, al escuchar los disparos de la guardia se tiraron al río. Uno era el kurripako que salió y se salvó; el otro fue el herido que apareció por la noche y durmió aquí. Faltaba este hombre, el negro, el chocuano. Quintero lo

escuchó gritar por la noche, luego se calló. Se estaba ahogando. Carlucho dice que tenía sangre en la cara. Duri le explica que es la espuma que le sale desde dentro. “Sus manos estaban pelando ya su cuero”, añade Carlucho, escupe y se va. “Aquí en este caño ha muerto mucha gente”, me dice Pancho. “Ese olor penetra, María, entra en uno y se queda, no se quita, nos enjabonamos bien, luego otra vez y otra, y nada”. Duri va arrastrando a Dorelli hacia el puerto. “Vaya a bañarse rapidito, m’hija, antes de la noche, ¿no ve que ahoritica pasó ese muerto?”. Yo no puedo bañarme en el río esta noche.

Son distintos nuestros miedos.

Y bien. En aquellos días había sido desmantelado un laboratorio de cocaína montado en Tolete, un antiguo fundo (como lo había sido Mavacal) en el Caname, a una media hora remontando las aguas del río. De hecho, Tolete era uno de los lugares que se barajaron para fundar la futura comunidad de Santa María. La familia de los viejos Largo, dueños del fundo y de unas barracas enclenques cercanas a sus conucos, hacía visitas esporádicas a sus conucos, parando en Mavacal a visitar a uno de los sobrinos, E., quien junto con su familia de más de ocho hijos, era el integrante más reciente de Mavacal. Promovido enseguida como capitán de la comunidad, E. se esmeraba en todos los trabajos comunitarios mientras que su mujer G. cumplía con las normas sociales de compartir sus sancochos y yucuta, visitar a las comadres etc. En resumen, era la suya, una familia sociable y dicharachera. En 2010 aparte de los conucos familiares de los Largo, había en Tolete una pista de aterrizaje clandestina y una treintena de hombres trabajando la cocaína. La cercanía de la sabana era probablemente la razón principal por la que habían escogido asentarse allí, ya que las avionetas podían aterrizar y despegar de forma relativamente fácil. De alguna manera, la larga cadena que mantenía en la clandestinidad lo que llevaba más de ocho años ocurriendo en Tolete se rompió definitivamente en 2010 y se desató una secuencia de hechos que parecían sacados de una película de acción. Las versiones eran múltiples y contradictorias y los hechos se pierden entre los rumores, miedos y suposiciones. No es mi intención, de todas formas, esclarecer los datos, ya que esta labor le pertenece a la investigación criminal. En líneas generales, la avioneta que hacía sus cursos regulares desde y hasta Tolete para realizar carga y descarga, un día aterrizó allí —la pudimos escuchar claramente desde Mavacal— pero no pudo volver a despegar debido a las lluvias y al barro que se había formado en la sabana. Al mismo tiempo llegaba hasta la Guardia el conocimiento de lo que allí estaba ocurriendo. El piloto se escapó llevándose la llave, según algunas de las versiones. Se escaparon también todas las personas que se encontraban trabajando en esos momentos en Tolete. La única víctima mortal probablemente murió de un disparo o quizás ahogándose al intentar escaparse. Los numerosos comandos de ejército que llegaron por río y por aire montaron campamento en Mavacal, ya que era la única

zona permanentemente habitada en todo el caño (aparte de Tolete, claro está). Declararon Tolete zona militar y restringieron, mediante otro puesto de guardia, el acceso al caño Caname desde el río Atabapo. Así pues, los días se llenaron de ruido de motores, lanchas rápidas, teléfonos satelitales, metralletas y gorras de lana negra que estorbaban enormemente a los muchachos del ejército, al segundo día ya más aburridos y molestos por las condiciones desfavorables del monte tropical, que preocupados por lo que probablemente ellos también valoraban como una teatralización. En Mavacal montaron campamento una veintena de muchachos cuyo único divertimento era dar vueltas en el caño con su lancha voladora: una “piraña” militar de color gris y motor potente que provocaba oleaje fuerte en el río, y recelo en las mujeres que intentaban lavar la ropa en la orilla. Todo ese despliegue militar, con toques de impostura, acabó en algo menos de una semana (aparte de la víctima mortal hubo un guardia herido que se había disparado solo en el pie por error) y nunca se supo qué le había causado la muerte a la única víctima, si se había ahogado intentando escapar o le habían disparado. Los relatos de los indígenas daban testimonio de tres helicópteros y una avioneta con militares, más otro helicóptero que llegó días después con un coronel, un general, un viceministro y una doctora de la lucha antidroga, y algún periodista. Se sacaron fotos delante de la avioneta, hicieron entrevistas a la familia indígena dueña del sitio, elogiaron su ejemplar labor de denuncia contra este tipo de violencias y se fueron por donde habían venido.

Ese tipo de operaciones esporádicas o epilépticas³⁹¹ como consecuencia de la militarización progresiva del país que ya en 2011 estaba más que acostumbrado a la presencia de tropas en la calle, en las colas de Mercal (alimentos repartidos por el gobierno, a precio más bajo) o en la expedición de cédulas de identidad, ya no impresionaban prácticamente a nadie más que a la antropóloga. Ramón Iribertegui describe así esos “operativos”:

Los “Operativos” son los medios más frecuentes e inmediatos para atacar cualquier problema: desgracias naturales, epidemias, desbordamiento del hampa, tráfico de drogas, armas, etc. se repartieron tantas bolsas de comida, se cortó el cabello, se sacó muelas a tantos ciudadanos, se “ligaron” a tantas mujeres etc., etc. Concluido el operativo se acabó el problema. En estos últimos tiempos han proliferado los operativos... nos estamos acostumbrando a ellos y cuando concluyen nuestra conciencia se tranquiliza creyendo que los problemas se han atacado a fondo. (Iribertegui R., 2004)

Efectivamente, el operativo de la GNB en Tolete demostró que más que solucionar un problema, por otra parte ya endémico en esta amada zona del Amazonas, lo que consiguió fue posponer en el tiempo y aplazar en el espacio el trabajo de la cocaína.

³⁹¹ Término de Ramón Iribertegui (Iribertegui R., 2004)

Pero los efectos sobre Mavacal y su gente fueron directos, duros y tardaron en ser normalizados y asimilados. En los primeros días tras la persecución fueron saliendo de la oscuridad de la noche heridos que buscaban comida, agua, cobijo. Las pocas familias que se encontraban en esos días en Mavacal –pocas porque la mayoría de ellos se habían ido unos días antes al pueblo y a la ciudad para unas clases, casualidad que no me llamó la atención hasta pasado cierto periodo que permitió disipar aunque sea un poquito las tinieblas que cubrían todo relacionado con Tolete– hicieron lo posible por sacar a los heridos en canoas y barcas hasta puntos de encuentro con otros compañero, en una especie de carrera de relevos. El herido que pasó noche en Mavacal, no fue, pues el único que apareció. Aunque navegando en bongo con motor hasta Tolete se tarda menos de media hora desde Mavacal, la travesía por el monte y sin guía indígena, puede salir cara. Al cabo de un par de meses, cuando no quedaba ni rastro de presencia militar, pude visitar Tolete y ver lo que quedaba de aquella incursión. Una pista que todavía dejaba ver sus márgenes en el césped, las huellas de ruedas, demasiado bien conservadas, una avioneta a lo lejos, que iba haciéndose más grande a medida que nos adentrábamos en la sabana. Con el morro hundido en el césped, un palo sujetándola por detrás para mantener el equilibrio, destartalada y descuartizada.



Figura 65. La avioneta de los narcos, varada en la pista clandestina de Tolete, caño Caname, julio de 2010



Figuras 66 y 67. La avioneta desvencijada de los narcos, Tolete, caño Caname, julio de 2010

Así de destartalada se encontraba también la tranquilidad mavacaleña. La mezquindad de información, el no compartir entre todos lo que allí venía ocurriendo desde hacía años, provocaba malestar generalizado. Este era el ánimo general que reinaba las semanas que siguieron al desmantelamiento del laboratorio:

Aquí el sitio de Tolete, ese lo quemaron los soldados, quemaron las casas, las quemaron todas, como cuatro casas... Ese sitio Tolete es de ellos [de familiares de una de las familias de Mavacal, la última en incorporarse a la comunidad], todos tienen casas allí. Ese es el sitio donde los mafiosos hicieron la pista, y ellos trabajaron con los mafiosos, cobraron veinte millones...

Da lástima porque son gente conocida, uno se crio con ellos y ahora metieron la pata de viejos...

El mal ya está hecho, si los matan luego, los matan y ya...

No te preocupes si ya no vuelves más...

Por otra parte, la familia L., principales afectados del caso Tolete, no sabían todavía qué actitud mantener con sus vecinos. Sentían que habían hecho mal al no compartir la información sobre los narcos con ellos. Los demás intercambiaban rumores, opiniones, comentarios que intentaban esclarecer lo sucedido y a pesar de que de por medio siempre andaban varios millones de bolívares, el dinero, igual que en el caso del proyecto del Banco Comunal abría grietas en el equilibrio social por la omisión de su mención, no por su existencia real. La actitud que provocaba la reprobación social, bastante generalizada he de decir, hacia la familia de los L., no era su supuesto enriquecimiento al haber presuntamente vendido sus tierras a los narcos, sino no haber compartido la información con los vecinos y habitantes de su propia comunidad.

Cuando abrieron, María, la escalera hizo chsssssss, cae así, alta. Yo me monté, eso puro puro... allí donde el piloto estaba, una máscara así guindada, y aquí tienen algo así como donde ponen el suero, puro droga, con eso será se mantenían con droga para ellos viajar... [...] Subió la guardia pa'llá,

primero subieron nueve, luego subieron doce, de allí subieron doce otra vez, tres helicópteros pa'llá y una avioneta, por avioneta yo no sé cuánto subieron... porque subieron tres helicópteros pa'llá y una avioneta... puro militares... llegaron dice en una avioneta general, coronel, viceministro, una doctora que bromea antidroga, ella llegó también... porque ellos dijeron que la avioneta estaba full de droga, no, no no tenía nada, no tenía nada, estaba esperando será la carga... por eso será que se quedó, estaba esperando carga... ella dijo que el piloto trajo los riales pero los llevó, eran puro dólares ella dijo, ahí dejó todo, María, los papeles de su avioneta, todo, todo. (Comunicación personal de G. L.)



Figura 68. La pista en Tolete con las huellas de las ruedas y la avioneta siniestrada al fondo

Mucho se habló sobre Tolete a lo largo de los meses siguientes. Se rumiaron datos, se comparó información, cada uno tenía algo que aportar. Algunos culpaban a la familia de E. por haber colaborado presuntamente con los mafiosos. Él mismo insistía en su no colaboración con los mafiosos y en que nunca había aceptado ni su padre ni él mismo dinero alguno por la supuesta venta de Tolete a los mafiosos. Esa versión no encontraba adeptos entre el resto de familias de Mavacal quienes juzgaban la actitud de P. L. y estaban convencidos que había recibido gran cantidad de dinero por permitir a los narcos usar su tierra. El miedo se había instalado en las vidas de los L., y mientras estos subrayaban su heroicidad al delatar a los narcos ante la GNB y los premios prometidos por el Presidente por ello, otros decían que era cuestión de tiempo que la mafia se cobrara lo suyo. Y es que los narcos habían perdido mucho en aquel operativo, aunque nunca se supo muy bien qué es lo que habían perdido exactamente, si kilos de cocaína o de dinero con los que venía cargada. O con las que se iba a ir. Venía de Honduras o se iba para allá. El resultado más directo en la vida de los L. fue la

obligación de presentarse cada semana en el comando en Atabapo por medidas de protección hacia ellos, o por ser sospechosos. Mis amigos, heridos en su paz social y colectiva, no descartaban ninguna posibilidad. Ni siquiera la más amarga: que la familia más nueva de Mavacal, integrada a la comunidad tan solo hace menos de un año, se había trasladado desde Guarinuma precisamente por encontrarse más cerca de Tolete. ¿Era eso? Con el paso del tiempo, el pasado se fue llenando de información y fueron apareciendo datos que contradecían la idea de la noticia inesperada y venida de sopetón.

Pero realmente pienso que todas aquellas versiones, que cambiaban de la noche a la mañana, todas aquellas conversaciones sobre los mafiosos que ocuparon los días y las noches, que marcaron las relaciones vecinales y desplazaron en el léxico común la presencia de los máwari para sustituirlos por los narcos, representaron la domesticación de aquel suceso. Independientemente de la responsabilidad personal o familiar de uno u otro, aquello era un trago difícil para Mavacal. Fue necesario olerlo, tocarlo, masticarlo, volverlo a escupir y a masticar, para por fin poder desmenuzarlo y tragarlo. Pero a diferencia de otras veces, esta información no se compartía en público. Su asimilación y divulgación corría a cargo de cada familia o de las relaciones entre pequeños grupos de gente. Tolete consiguió cambiar, aunque sea temporalmente, las reglas de la comensalidad. Y si bien en los desayunos Tolete y los mafiosos se mencionaban entre tragos de yucuta compartida, lo que no se compartía de forma abierta era quién sabía lo que venía sucediendo allí desde por lo menos el 2008. Este caso dio carta blanca a los cotilleos y los chismes, y con ellos, a la envidia y el miedo al daño y a la brujería. La familia involucrada tenía miedo de los narcos, ya que fueron ellos quienes avisaron a la GNB. Pero también tenían miedo de la GNB, ya que supuestamente habían recibido dinero de los mafiosos y llevaban años trabajando para ellos. También tenían miedo de la opinión que se formaría en Mavacal y por lo tanto marido, mujer y niños se preocuparon en cuidar y cumplir con las reglas sociales de convivencia en los próximos días. Hacían visitas por la noche, se sentaban a tomar café y fumar tabaco en la cocina de una familia que había estado toda la tarde discutiendo el caso.

Bueno, por qué no lo hizo primero, cuando llegaron la primera vez, por qué no los entregó entonces a la guardia. Ahora ya no puede, verdad... igualito que tú regalas algo, cómo lo vas a querer después, no puedes, es un regalo, qué haces... por qué se van a alborotar, no que eso, que aquello, embuste, eso es pa disimular nomás, en cuanto ya le dieron otra vez el rial, listo... (Rafael Dupa, 2010)

Pero el caso Tolete no fue desgraciadamente ni el primero ni el último de los enfrentamientos entre narcos y/o mineros y ejército en perturbar la vida de mis compañeros, unidos en ese sitio por la idea, no olvidemos, de vivir bien, tranquilos y lejos de sus pasados

problemáticos. Años atrás, cuando Santa María era todavía más joven y los mineros aún no formaban parte de su vida de esta forma cotidiana como pude presenciar literalmente desde mi primera mañana en la comunidad, pues años atrás, el proceso de “domesticación” de estas presencias en el caño Caname, remontando las aguas para ir a las minas, y bajándolas para vender el oro, fue muy difícil. A día de hoy, sin embargo, por fuerza, y gracias a la capacidad de apropiarse de lo que se ubica en los márgenes de la sociedad, las familias de Santa María han conseguido asimilar dentro de su vida social a estas presencias, molestas, peligrosas y contaminadoras de la pretendida paz social. Hasta organizan a veces comidas en la mesa del comedor y si bien no se trata de comidas en las que las mujeres de cada familia saquen su sancocho y yucuta para compartirla con los mineros, las reglas de la comensalidad que cumplen los mineros: brindar su comida a los demás, son valorados y apreciados por los habitantes de Santa María.

Aquella vez los mineros hicieron comida aquí, llegaron, cocinaron, comieron, durmieron aquí, ahí estaban, había muchos, había mujeres, hombres, eran como quince, veinte o más, allí estaban, hicieron comida, allí estaba el muchacho de la película, José Luis [Dávila], por eso que salen en el documental ese, tocaron campana, comieron con ellos, después se fueron... (Rafael Dupa, marzo de 2010)

A continuación ofrezco algunos documentos, recogidos por Ramón Iribertegui, que datan de 2002 y muestran los intentos de los habitantes de Mavacal de manejarse en un contexto de violencias globales, y domésticas. (Iribertegui R. , Las fugas del Baj, 2009)

Comisaría Santa María de Mavacal, Caño Caname, Municipio Atabapo
Estado Amazonas
13 - Marzo – 2002, INFORME N° 1

La Comisaría de la Comunidad de Santa María de Mavacal, Caño Caname del Municipio Autónomo Atabapo. Yo, O. O. [...] Comisario de dicha Comunidad, reunido con el Representante del Consejo de Ancianos de la Comunidad, el ciudadano: R. C. [...] así como con el Coordinador de la Escuela Básica Intercultural Bilingüe “Kasijmakasij”, docente N. R. [...], la docente del Preescolar “Kasijmakasij”, A. M. [...], el Operador de la Planta eléctrica Ciudadano R. A. [...] todos ellos mayores de edad y venezolanos, conjuntamente con los habitantes de dicha Comunidad, presenta este Informe.

MOTIVO: Tránsito ilegal de mineros colombianos y brasileños por el Caño Caname

EXPLICACIÓN DE LOS HECHOS:

Día 10 de Enero del año 2002: Llegó a nuestra Comunidad un grupo de 16 personas procedentes de la Comunidad de Moriche (Inírida) COLOMBIA. Ante este hecho yo, juntamente con la Comunidad les detuvimos e instamos a que regresaran a su lugar de origen.

Día 23 de Enero del año 2002: Nuevamente llegó un grupo de ciudadanos colombianos y brasileiros con el objetivo de llegar a la mina por el Caño Caname.

Día 17 de Febrero del año 2002: El docente N. Y. fue a Guarinuma para reunirse con el Comisario de dicha Comunidad Sr. P. Largo e instarle que se comunicara con la Prefectura para pedirle que viniera una Comisión. Esa Comisión nunca llegó. El Comisario de la Comunidad de Santa María de Mavacal no podía moverse de la Comunidad, pues allí se encontraban más de 25 personas, entre colombianos y brasileiros.

Día 11 de marzo del año 2002: Aparecieron 3 bongos con 12 personas cada bongo. La situación se hizo insostenible y hasta arriesgada para mí y mi comunidad. Por estos motivos, dado que a pesar de nuestra notificación, no recibimos apoyo alguno de las autoridades responsables de salvaguardar la integridad de la Frontera, decidí el permitirles seguir su camino, como cosa más conveniente para nuestra Comunidad, que corría un evidente peligro ante la afluencia de tantas personas extrañas.

Sin otra cosa que añadir los abajo firmantes, hacemos constancia de este Informe y entregamos Copia del mismo a la Prefectura, Guardia Nacional, DD. HH. y otros organismos competentes.

(Firmas)

Comisaría Santa María de Mavacal, Caño Caname, Municipio Atabapo, Estado Amazonas
INFORME N° 2, 2 de Octubre de 2002.

La Comisaría de la Comunidad de Santa María de Mavacal en resolución y avalada con la firma de todos los miembros de dicha Comunidad elaboró un Informe N° 1 que fue entregado a la Prefectura del Municipio Atabapo y al Comandante de la Guardia Nacional en fecha 13 de Marzo de 2002.

Dicho Informe solicitaba ayuda a las Autoridades competentes para resolver el problema que se presentaba con el pasaje continuo de colombianos por el Caño Caname con dirección a la mina.

Pues bien, en este Informe reiteramos la misma dificultad y solicitamos la misma ayuda que hace un año pedimos.

Se complica cada vez más esta situación, pues parece ya un pasaje permitido para mineros y trabajadores colombianos. Por aquí han pasado cochinos, mercancía y 4 dragas. Cuando vienen de regreso, nos sacan la yuca y fruta sembrada por nosotros, nos roban las curiaras y no podemos oponernos porque están armados.

La Comunidad no puede hacer nada para detener a estos mineros pues están armados y dicen claramente que ellos “no le tienen miedo a la Guardia”, cuánto más le van a temer al Comisario o a la gente de la Comunidad.

El anterior Informe se entregó a la Prefectura, al Comandante de la Guardia Nacional y a la Gobernación. Y seguimos igual.

Lo que más nos extraña es que después de los esfuerzos hechos para resolver este problema, el Comisario y el Maestro de Guarinuma anden difundiendo que yo como Comisario y la Comunidad está dejando pasar a estos colombianos y que nos aprovechamos de lo que nos dan.

Dejamos en manos de las Autoridades competentes las consecuencias de esta violación de la Frontera y su posible solución. Nosotros como Comunidad no podemos arriesgar nuestras vidas al impedirles el paso.

Sin más que añadir, esperamos una respuesta positiva para solucionar este problema.

Atentamente

(Firmas)

Ahora bien. Están entremezclados varios problemas, cual a cual más complicados. Por un lado, evidentemente la situación de violencia e inseguridad que provoca la presencia, ya en 2002, cada vez más perceptible, de mineros que transitan el caño, llevando maquinaria para la extracción de oro, mercancías para su supervivencia, hasta cochinos. El abandono interesado del estado, que no solo que no se preocupa de proteger a la población local de las incursiones de gente a menudo armada, sino que propicia estos trajines hacia la mina para poder cobrar su “impuesto” del oro obtenido. Una prefectura que hace oídos sordos a las denuncias por parte de los indígenas que se ven así en la situación de ser ellos mismos quienes tienen que proteger la frontera nacional –su río y sus conucos– y “detener” a grupos de hombres armados encaminados a las minas. Recordemos los elogios de los generales de Caracas hacia la familia indígena que había cumplido con su deber patrio de avisar a los guardias. Un aviso, por otro lado, que podría haberles salido muy caro, porque no olvidemos que se trataba de la carga entera de una narco avioneta, perdida. Un sistema corrupto e hipócrita que fuerza a las víctimas directas de esta inseguridad constante a convertirse en guardias de aquello de lo que el propio estado abusa en primer lugar. A día de hoy la cárcel de San Fernando de Atabapo está llena de indígenas detenidos por tenencia de tres o cuatro gramos de oro con el que pretendían comprar uniformes escolares de sus hijos, mientras los tenientes y más altos cargos, es un secreto a voces, cobran “mordidas” de hasta un kilo de oro mensuales. Los relatos de las distintas maneras de burlar a los guardias y esconder el oro en lugares cada vez más ingeniosos e inverosímiles, abundan, mezclándose con leyendas negras. Pero estos informes citados anteriormente demuestran otra realidad en la que vive sumida la población de Mavacal y de Guarinuma, no menos dura. La realidad de la rivalidad entre las dos comunidades, que provocó la escisión de las seis familias y su huida hacia el caño Caname. Las tensiones sociales y la hostilidad existentes entre las dos comunidades, manifestadas sobre todo en brujerías y muertes por envenenamiento, encuentran ahora nueva forma de expresarse. Proliferación de chismes y cotilleos, señalando al rival como culpable de una situación provocada por un deterioro sistémico del estado, he aquí la principal herida que abre en el cuerpo colectivo de Mavacal esta situación violenta en la que se han ido sumiendo sus vidas. Así pues, imagino que informes así dirigidos a la Prefectura, aparte de su principal objetivo que consiste en avisar a la GNB de una situación que ellos bien conocen, tiene como propósito callar la fuente de cotilleo, en este caso proveniente de Guarinuma. Los dos informes denunciando la situación describen paso a paso las medidas tomadas por Mavacal, y

son la prueba contundente de su inocencia (frente a posibles futuras culpas). Representan pues, la materialización del mal que sufre la sociedad mavacaleña. Son la garantía, hecha cuerpo, por parte del órgano competente (pero con una inversión de la agencia, ya que el órgano competente se muestra aquí por su ausencia, lo que queda patente es su silencio) de la falta de responsabilidad de la comunidad de Santa María.

De aquella vez cuando los guardias dispararon en la cabeza a aquel chamo, aquí en el puerto agarraron a toditos los demás, los amarraron a esa mata de merey que está pa'llá pal puerto, ahí los tenían amarrados a toditos, los tenían allí, estaban pidiendo todito el oro que tenían, cargaban bastante, si no lo entregan les pegan, los siguen pegando, los que entregan el oro ahí les dejan quietos pero los llevan presos, todos, hombres, mujeres, tenían aquella casa, donde vive Loquiño ahorita, la tenían full de mineros... (Carlos Yacame, 16 de abril de 2010)

Y bien. Los “mafiosos”, que era como les habían bautizado en Mavacal, tenían múltiples maneras de ocultarse de las vistas de los habitantes de la comunidad mientras pasaban junto al puerto. Solían meter las cabezas entre las rodillas, o taparse con toallas, aunque lo más frecuente era que pasaran enfundados en sus gorros negros. Cubrían la carga con lonas negras de nailon, para impedir que se mojara con la marejadilla del bongo, y para prevenir miradas curiosas. Nunca arrimaban en la comunidad, a diferencia de los mineros, y hacían por tanto del todo imposible que los habitantes de Mavacal pudieran incorporarlos a su mundo social, ponerles cara, nombres, y establecer relaciones, aunque fuesen de hostilidad. La última vez que volví a Mavacal, en 2011, ocupaban gran parte de las conversaciones y protagonizaban otros tantos rumores, chismes, cotilleos.

...

Unos años después me llegaba la noticia de un partido de fútbol, posiblemente el primero en conocerse hasta el pueblo de Atabapo, pero no el primero en celebrarse en Mavacal, y desde luego seguramente no el último. En la cancha de Mavacal aquel día jugaron el equipo del Real Caname contra el de los Mafiosos, que era el nombre que le habían dado a los narcos los habitantes de la comunidad. Cuentan que el portero del Real Caname estrenó guantes: los habría cogido del traje de apicultor abandonado, que ya nadie usaba, y debieron de traerle suerte. Real Caname ganó por auténtica goleada. Según dicen, Loquiño había hecho un pago de tres velas a la Virgen del Carmen para que intermediara a favor de los muchachos de Mavacal. El resultado final fue nueve goles a cero. Loquiño era, desde luego, hombre poderoso.

Estaría por fijarse la fecha del partido de vuelta.

EPÍLOGO

El tejido del chinchorro

Convivencia e impostura

¿Te gustaría vivir en la Casa del espejo, Kitty? Me pregunto si te darían leche allí.

A lo mejor la leche del espejo no se puede beber...

A través del espejo y lo que Alicia encontró allí, Lewis Carroll



Figura 69. La cara de Jesús a través del espejo. Jesús Zandalio, 2 años, Santa María de Mavacal, 2010

El tejido del chinchorro

Don Rafael Dupa amarra el extremo de una gruesa cuerda blanca a la mata del limonero que está justo delante de su casa. El marco, hecho de cuatro palos de madera, es más alto que su cabeza y más ancho que sus brazos abiertos. Suspenderlo de la cuerda es trabajo compartido entre dos. No es que pese, los palos que lo conforman son ligeros, pero mientras uno lo sujeta, el otro tiene que introducir la cabeza de la cuerda por los dos agujeros que se encuentran en la mitad de cada uno de los palos laterales. El cordón va atravesando ese cuadro vacío, partiéndolo en dos mitades acostadas una encima de la otra. El extremo que sale del otro lado ahora es tensado con fuerza y atado inmediatamente a la mata de enfrente. El marco da un saltito y se despega de la tierra, se queda suspendido en el aire, como flotando unos palmos por encima del suelo, los suficientes para que pueda girar libremente, como una propela dando vueltas alrededor de este eje tendido en el aire. Don Rafael lo deja allí colgando y tambaleándose en busca del equilibrio, y entra en la oscuridad de su casa. Vuelve enseguida con unas bolsas de nailon de las que saca varios rollos de hilo que irán engrosando el propio tejido. Los ensarta en unos palos clavados en el suelo y, al tirar del hilo, el ovillo entero se pone a bailar como una peonza. Don Rafael extiende el brazo y empuja ligeramente el telar hacia abajo, este cruje, gira, y un primer lazo enseguida lo envuelve de arriba abajo. Don Rafael corta con su afilado cuchillo el hilo y hace un nudo pequeño, apartando de un lado este primer lazo templado como una cuerda. Este es el esqueleto del chinchorro, y a partir de ahora irá engordando, llenándose de cuerpo, vuelta tras vuelta. Ahora ya el baile del ovillo es imparable y mientras una mano guía el hilo que parece brotar directo del suelo, la otra empieza a darle vueltas a ese cuadro vacío, lienzo en blanco que se pinta a sí mismo mientras gira una y otra vez, cobrando materia y cuerpo, carne y textura, llenándose de rayas de colores, cual el lomo de una serpiente. Un arcoíris que va engordando a medida que chupa de esos rollos y bebe de sus colores, dejándolos flacos, en los huesos. Vueltas y vueltas. Lo superior se transforma en lo inferior, lo que se encontraba en un momento arriba del todo, es precipitado con fuerza hacia su extremo opuesto, su reflejo que le encara desde abajo, luego desde arriba. Los dos puntos extremos se persiguen incansables y en esta carrera se van uniendo cada vez más el uno al otro, enlazándose mutuamente, atados con más y más hilos. La parte delantera y trasera también se van transformando sin parar, derecho y reverso, cara y espalda dejan de distinguirse. Esta tarea, la de templar el chinchorro, necesita buen pulso y paciencia. Bajadas interminables y subidas vertiginosas que hacen perder la noción de qué significa arriba o

abajo, delante o detrás, ya que uno muta constantemente en el otro. Las rayas coloridas se van llenando de cuerpo y grosor, y don Rafael, incansable, sigue nadando a brazadas en las invisibles aguas de las que va emergiendo esta nueva red. Para aquel que no esté acostumbrado, la tarea es del todo mareante, ya que nada se mantiene estable salvo el cordón central, el eje alrededor del cual gira todo. Sus crujidos y el meneo de las ramas de las matas acompañan esta labor, que ocupa largas horas. Dependiendo de los gustos, los hilos van cambiando cada cierto tiempo, para formar rayas verticales, gruesas o finas, claras y oscuras.



Figura 70. Rafael Dupa templando chinchorro delante de su casa, Santa María de Mavacal, 2010

En Mavacal aquel año había una buena existencia de hilos, sacos enteros, que habían llegado con algún proyecto para crear talleres de tejido de chinchorros. Si le metes cuatro rollos, el chinchorro dará para dos personas: para que duerman amorochadas dentro. Se abrirá tanto, que uno hasta podrá tumbarse cruzado en el centro y no le asomarán ni los pies ni la cabeza. Dos rollos más se lleva la cabuyera, que consta de dos partes, dos dobles iguales que coronan ambos extremos del chinchorro. La cabuyera se mete al final, cuando el chinchorro baja del telar y relaja su cuerpo tenso, una vez acabado el tejido. Se compone de una miriada de lazos unidos en un extremo en un asa grande del que colgará la hamaca. Cada uno de los lazos, cual venas por las que corre la sangre del cuerpo del chinchorro, se bifurcan hacia el extremo, enhebrando las cientos de pequeñas espirales retorcidas: el cabecero que corona el

tejido una vez que el palo del telar ha sido extraído. A más encuentros entre la cabecera y la cabuyera, más amplitud de abertura. Pero falta todavía para meter la cabuyera. Falta hacer el tejido entero. Ahora, cuando el marco está envuelto en una doble capa de hilos, atravesados en sus entrañas por la cuerda, cuando el cuadro ya está completo, toca bajarlo a la tierra. Se suelta la cuerda de un lado y el marco golpea el suelo, siempre sujetado por el compañero. Ágil y rápido, don Rafael mete el marco por la pequeña puerta de su casa, tumbado de un lado para que pueda caber entero. Dentro, en medio de la oscuridad, lo coloca a la derecha de la puerta, apoyado contra la viga del techo. Mañana a primera hora de la mañana empezará a tejer. Dice que si solo se dedica a tejer, en una semana lo tendrá acabado.

Temprano en la mañanita, tras tomar la yucuta caliente y el café y anunciar que hoy no sale a pescar, don Rafael se sienta en el pequeño banquito de madera delante del telar. Pasará allí el día entero, atrapado en las redes. Para tejer el chinchorro no necesita más herramientas que sus manos hábiles, cuyos dedos irán entrelazando los hilos de las capas delantera y trasera. Y es que en este momento de estabilidad, cuando el telar ya no gira ni voltea, quedan fijadas ambas caras, la de delante y la de atrás. Pero no por mucho tiempo, ya que la tarea de don Rafael consiste en juntarlas, fundir las capas en una sola, entrelazar los hilos y mezclarlos. Dos caras que al juntarse se atraviesan y cada una emerge del lado de la otra, fundiéndose en una sola. El tejido comienza abajito del todo, a la izquierda. Desde allí brotará el dibujo entero, creciendo y engordando hacia arriba y a la derecha. Uno a uno, el dedo índice y el corazón rozan cada hilo, acarician cada cuerda de este instrumento mudo para afinarla, fusionarla con las otras. Al llegar hasta el extremo derecho, donde acaba el tejido, hay que volver a empezar desde el inicio. Retroceder y seguir entrelazando hilos, pero un poquito más arriba, un piso más. Y luego otro, ascendiendo más y más. Cada vez hay que meter una fina cuerda horizontal por encima del tejido para sujetar los hilos ya entrelazados, para que se comprima hacia abajo su dibujo, para que se condense el tejido en la base y no ascienda antes de tiempo. Y es que el dibujo va trepando hacia arriba. Nace bajo los dedos de don Rafael, pero a la vez otro dibujo igual sale en el extremo opuesto, arriba del todo, donde las vigas del tejado. Un reflejo exacto del dibujo que nace abajo, su copia fiel. Su doble. Si los dedos se equivocan y dejan un hilo suelto, se abre un hueco más grandecito que los otros, y a este agujero se le llama ojo. Cuando aprendía a tejer, me dejaba muchos ojos, pero don Rafael siempre volvía para corregirme y cerrarlos. Parecía que no podía haber ojos abiertos allá donde se acunaban los sueños de la noche. Bajo sus dedos el dibujo avanzaba rápido, y mientras se paraba para peinar los hilos que estaban aún sin tejer, don Rafael me decía: “El chinchorro es así, María, lo tejes aquí abajo pero la pinta sale allí arriba, el dibujo sale igualito allí arriba, ¿no ves?”. Los veo. Dos dibujos

iguales, que son uno mismo, reflejado en el otro. Y a medida que el cuerpo de abajo crece y engorda, sus rallas se diluyen, se fusionan los colores, formando triángulos y puntas de flecha que se cruzan y atraviesan, y de su unión nacen rombos bicolores, pintas diagonales que suben y bajan. Mientras, allí arriba, otro cuerpo engorda y se hincha, se va pintando con los mismos dibujos, pero estos fluyen ahora en dirección contraria, gotean hacia abajo. Cual estalactitas y estalagmitas puntiagudas, buscando rozarse para formar columna, ambos diseños fluyen uno hacia el otro, adivinando sus pasos, repitiéndolos, anhelando rozarse. En un ímpetu por encontrarse, por tocarse, caminan de frente, copiando sus pasos, sus gestos, calcándolos hasta en el último detalle, hasta en los ojos.



Figura 71. Don Rafael tejiendo un chinchorro

Cuanto más se acercan, más denso se hace el tejido. La cercanía y la intimidad producen intensidad, el roce es inmediato, los dedos aprietan más... Y al fin se tocan. Se funden en el centro, se completan. Dos mitades iguales, que han venido engordando desde los extremos hasta unirse en la tripa. Así se llama ese cordón trenzado, del grosor de un dedo más o menos, que ahora don Rafael va introduciendo por la mitad. La tripa se teje, normalmente, del mismo color del que saldrán las cabuyeras. Sirve para aguantar el dibujo e impedir que se deshaga el tejido. Una línea de horizonte que separa ambos mundos, reflejos del otro en sí mismo, un cordón umbilical de cuyos ambos lados, hechos de su propio cuerpo y color, están las cabuyeras –la placenta y su doble–, reflejos mutuos del otro. La tripa va serpenteando ahora entre el colorido bosque de hilos que ya completan el dibujo, dejando unos a la derecha, otros a la izquierda, abriéndose camino hacia el otro lado. Por fin sale allí, asoma su cabeza y don Rafael la quema con un mechero. Como el hilo es sintético, la punta se derrite, y al hacerlo echa humo. Don Rafael enseguida aplasta con los dedos la cabeza ennegrecida por la llama. Repite lo mismo con el otro extremo y la tripa queda metida dentro, atravesando el chinchorro por la mitad. De ambos lados quedan definidas las dos caras, la que tejió él mismo con sus dedos, y la que salió arriba, emergiendo en el otro lado. Una vez acabado el chinchorro, ya ni el tejedor sabrá distinguir el dibujo propio de su reflejo.

Convivencia e impostura

Esta labor, la de templar y tejer un chinchorro, me parece una metáfora apropiada que me ayudará a explicar los conceptos teóricos en los que se basa este trabajo. En primer lugar, la propia estructura de esta tesis está pensada como el tejido de un chinchorro. Explicar ahora el porqué de este orden, es hablar de estas tres ideas que están en el título, los tres hilos que han ido tejiendo el diseño de estas páginas: 1) la idea de un interlocutor que es *como nosotros*, o sea, un reflejo de las personas maipure-arawak que vive en el mundo de las aguas; 2) la convivencia con esta gente, el deseo de acercarse a ellos, conversar con ellos, soñar con ellos y amarlos; 3) la impostura, el otro aparentando ser uno mismo, haciéndose pasar por alguien *como nosotros*, adoptando la misma apariencia. Aunque a lo largo de este tejido me he ido dejando muchos “ojos” y fallos en el propio diseño, intentaré ahora recostar en él las siguientes ideas.

El tejido de esta tesis empieza con los cuentos –los mitos, aunque ellos mismos no usan esta palabra– sobre los comienzos del mundo maipure-arawak. Esta es su historia, la historia de su pasado, tal y como mis anfitriones la escucharon de boca de los *viejeros* de antes, de boca de sus padres y abuelos, y que a su vez, están contando desde Mavacal, a sus hijos y

nietos. Según aquellos relatos mitológicos, lo vuelvo a recordar aquí, el mundo comenzó bajo las aguas, cuando la tierra aún no existía y era necesario sacarla –como se saca la arcilla que construye los hornos– y amontonarla, ir moldeándola, a semejanza de un *budarecito*. De una manera similar, pues, fue creada la propia comunidad de Santa María de Mavacal: su misma fundación fue laboriosa, como laborioso es el proceso de construir el budarecito, conseguir que no se agriete ni se rompa, que aguante el fuego. Nacida además de la *boca del* diablo, un referente mitológico por excelencia, que si bien no coincide geográficamente con aquella boca de Kuwai, tiene una carga simbólica de gran importancia. Las familias que salen de esta boca de diablo y renacen a su vida nueva en Mavacal, construyen y moldean este cuerpo nuevo de su comunidad a la que, a lo largo de su desarrollo, se van pegando más y más personas, más familias venidas de fuera que van moldeando su propio *budarecito* donde, compartiendo risas y trabajo, van cocinando su nueva vida, que saldrá *sabrosa* solo si es compartida entre todos, solo si hay buen convivencia. Pero no se trata aquí de tender analogías entre el mundo mitológico y el cotidiano³⁹². Lo que me interesa subrayar es que ambos mundos, el mitológico y el de Santa María de Mavacal, se tejen mutuamente, se construyen y cobran vida y cuerpo a medida que el otro existe y sigue narrándose a sí mismo. Estos dos mundos, posicionados a ambos extremos del trabajo, encierran dentro de sí a las gentes que los viven, habitan y transitan. Las primeras personas, lo repito ahora, surgieron del mundo de las aguas, fueron sacadas de allí, tiradas de los pelos y sentadas en la roca a secarse. Mientras tanto, algunas de ellas, fueron devueltas otra vez a su origen, y así nacieron los máwari, la gente como nosotros. Un génesis que repite el nacimiento de Kuwai y su placenta: fueron sacados juntos y sentados en la roca, pero uno de ellos, la placenta, tras hacerse pasar por el propio Kuwai recién nacido, y descubierto su engaño, fue devuelta a las aguas, donde se convirtió en el pez raya, reflejo y placenta del sol, cabuyera del chinchorro. Esta es una de las imposturas más importantes en el mito, como ya quedó dicho en el primer capítulo, y en torno a ella, se organizan las relaciones entre ambas gentes: las que viven en el río, los impostores que realizan una transformación de apariencias, haciéndose pasar por alguien igual a la propia gente. Gente de ambos lados de esta tripa que les une, sujetos que insisten en su mutua y recíproca humanidad, y que no paran de buscarse. Y en el centro, atravesando el trabajo y aguantando su dibujo, la vida de Loquiño. El hilo conductor, o el cordón umbilical. Vive en varios mundos a la vez, viaja entre ellos con facilidad, se relaciona y convive con gentes de todos los pisos del cielo. Sus relatos ejemplifican, de manera clara, cómo lo cotidiano y lo mitológico, lo personal y lo universal, a

³⁹² De la importancia de lo cotidiano, ver el trabajo de Overing y Passes y los demás colaboradores de *Anthropology of Love and Anger* (2000)

veces se fusionan, se diluyen, se superponen, en fin, cómo el mito, a veces, puede ser algo muy personal.

Pero bien, la metáfora del chinchorro, como dos mundos reflejándose mutuamente, unidos y separados a la vez por la línea del horizonte, me parece también conveniente para hablar de las relaciones entre la gente *propia* y la gente *como nosotros*. Son tres las preguntas que me hago: ¿qué es lo que ocurre exactamente durante un encuentro entre una persona propia y una persona máwari, *como nosotros*?; ¿cómo el maipure arawak se construye como persona propia frente a este otro que se hace visible con una apariencia impostada?; ¿por qué con tanta insistencia el máwari es descrito como *gente como nosotros*? Las respuestas a las tres giran siempre en torno al lugar que ocupa la persona maipure-arawak en sus relaciones con los demás seres, propios u otros. Y este lugar siempre es el de un sujeto.

Estos encuentros en la soledad se diferencian de los descritos en las obras clásicas de etnografías amazónicas. En vez de un sujeto humano capturado por otra perspectiva y transformado en presa por su predador tras descubrir súbitamente que su interlocutor es humano, y por tanto el que ocupa el lugar de sujeto, los encuentros con los máwari transcurren de manera diferente. En ellos el ser humano no descubre súbitamente que haya sido transformado por una mirada dominante (Viveiros de Castro, 1996). Por el contrario, se mantiene en todo momento en su estado de sujeto; un sujeto humano que interactúa y conversa con esta persona de apariencia igual. La persona propia reconoce desde el primer momento del encuentro al otro como un ser humano y la conciencia de estar frente a un interlocutor que es igual de ser humano que el primero, no solamente posibilita el contacto posterior y la conversación, sino que lo que hace es reafirmar a la propia persona en su misma humanidad. El máwari, por su parte, en reflejo de esta actitud hacia el otro, responde de la misma manera. Por ello son siempre encuentros entre iguales, entre gente que reconoce la humanidad de quien tiene enfrente. Es más, ¿por qué asumir que la perspectiva del otro (otro no-humano, sea espíritu, animal o muerto) es la dominante? Es, antes que nada, la mirada de la persona humana, de la persona propia, que si bien sale de un cuerpo inestable y con posibilidad de transformarse (y esta posibilidad latente de transformación va unida a la existencia del doble, según ya comenté citando a Vilaça 2016), es la que hace que el otro salga como persona humana. Su cara humana, sale de su invisibilidad en la que estaba sumergida hasta ese momento y se muestra como humana. La cara del máwari *sale* como humana, porque ha sido una cara humana la que ha posado sobre ella su mirada. Se puede argumentar que al final esta es precisamente la estrategia predatoria, dominar al otro con el peso de la propia mirada y hacer que la adopte también. Pero me parece que, en el caso de mis anfitriones y los máwari, es más bien al revés. El concepto del máwari se desvanece, se

desconcha como piel vacía de lagartija, precisamente en el instante en el que se establece el diálogo. Un diálogo mantenido siempre en el mismo idioma compartido, el de la propia gente. El máwari, hasta entonces una descripción abstracta, otro objetivado precisamente por hablar de él en tercera persona, cuando sale de su invisibilidad y adopta una apariencia humana, entabla conversación, deja de ser máwari, para convertirse en sujeto, en gente como el interlocutor. Precisamente por ocupar el lugar del “tú”, un tú que es como yo, ese interlocutor se mantiene en su posición de sujeto. Una conversación tan solo se puede producir entre dos sujetos, activos, conscientes. La presa, ya lo decíamos con respecto a la predación entre propia gente a base de pusanas, no tiene voz.

La pregunta principal es ¿por qué con tanta insistencia describen mis anfitriones a los máwari con estas palabras, *gente como nosotros*? Definición que usan, por cierto, según ya se ha visto, para describir asimismo a su héroe mitológico principal: Kuwai, un ser peludo, feo y ruidoso. Pero los máwari, esa gente sin ombligo, se ven así como gente, igualita a uno. Lleva la misma ropa, las mismas herramientas de pesca, faldas y vestidos, los pelos largos, bailan, beben y hacen el amor. Igualito que *nosotros*. Repetir, casi como en una letanía, que este otro se ve como uno mismo, que es gente como uno, no solo subraya su humanidad, sino también la propia. Si afirma de su interlocutor que es gente como él, el hombre maipure-arawak se reafirma también en su propia humanidad. Esta confirmación constante por la mirada del congénere (Taylor A.-C. , 1996) viene como resultado de la inestabilidad ontológica en la que viven las personas, todo tipo de personas. El ser humano –apariencia física más conciencia/intencionalidad, (Ibíd.)– es apoyado constantemente por miradas de otros como él. Esta es la necesidad de contar con miradas *propias* para mantener su posicionamiento dentro de este propio colectivo. El ser humano, pues, se asemeja a un ser líquido que necesita que las miradas de sus congéneres le pongan forma, que le sirvan de contenedor humano. Una multiplicidad de miradas que lo circundan, rodean y perfilan. Como un líquido en un recipiente. Un sujeto, producto de las miradas como la suya. Pero cuando se encuentra lejos de ellas, en la soledad del monte o del río, este sujeto humano pierde su forma³⁹³, y se desparrama por ahí. El máwari, pues, se convierte en su nuevo contenedor. Y este es precisamente el origen de la insistencia de que el máwari es gente como nosotros. Para que la persona propia se mantenga como tal, ahora que está desposeída de las miradas de sus familiares, necesita que el ser con

³⁹³ los contenedores, tan reiterativos en la mitología maipure-arawa pueden ser pensados como las miradas de los demás; unas miradas “contienen”, como en un envase, a la persona sobre la que se posan, moldeándola, dándole forma y cuerpo, peso y materia; salir de ese contenedor es pues librarse del peso de la mirada de alguien que te encierra en su única mirada, dentro, lejos de posibilidad de mutar y transformarte, fluir; salir del contenedor es dejar de sentir el peso de la mirada, volver al estado líquido de la indistinción.

quien se encuentra en la soledad no sea otro que humano, así como nosotros. Y solo si él emite una mirada *como* la propia, uno podrá seguir siendo sí mismo, propio.

¿Cómo conseguirlo pues? Con un juego de reflejos. Para ilustrarlo acudiré a la araña espejo, *Thwaitesia argentiopunctata*, un ser minúsculo y sorprendente, cuyo comportamiento frente a los otros me parece que ilustra bien estas reflexiones. El cuerpo de este animalejo, que no sobrepasa los tres o cuatro mm, está recubierto de finas placas reflectantes, escamas hechas de pequeños espejitos. Esta araña puede hacer aumentar el tamaño de estas escamas cuando se le acerca otro animal, posible predador. Al brillar y reflejar la luz, ciegan a los animales que se le acercan demasiado. Pero, a la vez, y a pesar de que no pretendo comentar el sentido de la vista de arácnidos y demás insectos, quien se acerque suficientemente a estas escamas, podría observar en ellas su propia imagen, desfragmentada y reflejada en el cuerpo de esta araña. Los encuentros en medio de la soledad del bosque entre distintos seres, ocurren de manera similar, por ambas partes. Con una cercanía suficiente –sentados en el mismo chinchorro, en el mismo bongo, durmiendo amorochados³⁹⁴– la persona propia proyecta el reflejo del máwari con quien está charlando mientras se mecen en el chinchorro. Es el máwari quien percibe ahora a la persona arawak *como uno mismo*, y al hacerlo actúa como con uno igual. Ahora bien, la subjetividad –y la humanidad, añadiría– son una cuestión de percepciones y miradas refractadas a través del otro, como un rayo de luz refractado en la gama de colores: “Subjectivity is primarily a matter of refraction: it takes its source in the sense one has of others’ perceptions of self”, vuelvo con esta cita de Taylor (1996:206). Esto significaría que la subjetividad de la persona propia, se ve refractada a través de la percepción que tiene de ella el máwari. Si este, mientras tanto, percibe de la persona propia el reflejo de sí mismo o de alguien similar, esta sensación de que se está frente a alguien igual y parecido, le llegará, como haz de luz deshilachado, a la persona propia. Esta es la impostura en la relación. Es una impostura de la persona propia. Sumergidos en la soledad, y a falta de miradas que perciban la subjetividad humana de la persona propia, esta tiene que forzar a su otro, al máwari una percepción impostada, la de encontrarse frente a alguien parecido, cuando se trata realmente de su propio reflejo. Esta es la impostura, y a la vez, la convivencia. El otro que está enfrente y quien me habla, es reflejo de mi propia humanidad y por tanto nunca puede convertirse en presa ni en objeto. Esta es la estrategia de la persona propia para, aun estando sola y lejos de los suyos, mantener su posición de sujeto humano vivo. Una especie de proyección de subjetividad, de humanidad, de apariencia humana. La persona maipure-arawak

³⁹⁴ En general, la cercanía suficiente que permite intercambiar sustancias corporales y deviene en una transformación del propio cuerpo, recordemos el caso del muchacho báquiro.

se proyecta en su otro, en su doble, haciendo que este se refleje a su vez en ella, y entonces, si esta proyección es recíproca (y podemos pensar que lo es, tratándose realmente de otro que está del otro lado del cordón) y él hace lo mismo, cada uno verá al otro como igual, como gente. Un diálogo de *ciegos* donde cada uno ve pero no ve. Si la persona propia se produce a sí misma, en este tipo de relaciones, se trata de re-producción del otro. Se produce uno propio, que nos pertenece. Se re-produce al impostor, proyectando encima de él mi propia imagen, mi foto, mi reflejo. Y, puesto que mi otro yo, un yo reflejado, actúa *como yo*, al final, igual que ocurre con el chinchorro una vez bajado del telar, no se sabe muy bien de qué lado se produjo el tejido con los propios dedos y de qué lado el dibujo se re-produjo, como un reflejo. Esta estrategia, la de proyectar en el otro la percepción de estar frente a uno mismo, reproducirlo, realmente es apostar por la propia humanidad. Se trata de una equiparación mutua y recíproca con el otro, donde la continuación de cada uno como sujetos activos de la relación depende de la percepción que tiene de él su otro. Para mantenerse como personas propias y conscientes de su lugar de sujetos activos en las relaciones que establecen con sus otros, las personas maipure-arawak no necesitan tan solo estar rodeados de personas propias que les confirmen y sostengan con sus miradas, que registren que sí se comparte la comida, la yucuta, los sueños. Necesitan además de la mirada de la gente *como nosotros*, de un impostor. Como en el dibujo del chinchorro, máwaris y gentes propias se van tejiendo desde cada extremo de la tripa, y a medida que se acercan el uno al otro, el peso de sus miradas empieza a notarse. La mirada, durante estos encuentros de a dos, igual que el dibujo de chinchorro, sale desde un lado, desde la propia perspectiva, y a medida que se va tejiendo, se acerca al otro que mira desde su extremo. A medida que una mirada teje desde su lado esta relación –miré una muchacha, me miró una muchacha– otro tejedor invisible al principio avanza desde el extremo opuesto. Hay un tejedor visible, yo, y hay otro tejedor que no se ve, pero está. Cuanto más se acercan el uno al otro, más denso se hace el tejido. La cercanía y la intimidad producen intensidad, el roce es inmediato, los dedos aprietan más... Y al fin se tocan. Se funden en el centro, se completan. Cuajan en la tripa.



Don Rafael Dupa, tejedor de chinchorros, y de mundos

Índice de figuras

Figura 1. Ubicación del Estado Amazonas en Venezuela.....	21
Figura 2. Municipios del Estado Amazonas en Venezuela	21
Figura 3. Mapa político del Estado Amazonas, Venezuela	22
Figura 4. Mapa lingüístico de Venezuela (ethnologue.com)	23
Figura 5. Grupos indígenas de Venezuela.....	24
Figura 6. Mapa físico-político del Estado Amazonas	25
Figuras 7-9: Petroglifos en el curso del río Atabapo, en la comunidad de Pintado.....	31
Figura 10. Kevin en el bongo con su portátil “Canaima”, regalo bolivariano para todos los alumnos de tercer grado (río Atabapo, 2011).....	34
Figura 11. Primera comida en Mavacal.....	43
Figura 12. Interior de la iglesia de Santa María de Mavacal	48
Figura 13. Ubicación de Santa María de Mavacal y del cerro Yapacana (fuente Google Earth)	50
Figura 14. Reflejos en la superficie del caño Caname.....	52
Figura 15. Doña Juana, mujer kurripaka, tostando casabe en un budare. Comunidad de Paloma, Alto Atacavi, 2009	58
Figura 16. Dibujo del petroglifo en la comunidad Caranacoa del río Guainía representando las vértebras del universo, hecho por Filintro Rojas	65
Figura 17. Estructura del Universo según el chamán hohodene Mandu (Wright, 1998:65)	69
Figura 18. Parte del tórax de un grillo.....	81
Figura 19. Durifá DaSilva, hombre yeral, Guarunima, 2010	93
Figura 20. La planta uacú, <i>Monopteryx uaucu</i>	114
Figura 21. Pez raya (<i>Potamotrygonidae</i>) del caño Caname, río Atabapo	118
Figura 22. Placenta humana.....	118
Figura 23. Niños de Mavacal comiendo guamo.....	132
Figura 24. Muda de piel de cicada	136
Figura 25. Muda de piel de lagarto	136
Figura 26. Mariposa <i>Morpho</i>	142

Figuras 27-28-29. Dibujo del universo en los comienzos del mundo (Rojas); Dibujo del ala de la mariposa Morpho; Eclipse solar con las Pléyades	142
Figura 30: La piedra de Conuba en el municipio máwari homónimo, río Atabapo, en la boca del caño Caname, 2009	164
Figura 31. Reflejos de piedras en el caño Caname	184
Figuras 32 y 33. Niñas de Mavacal posando con culebra de pulsera y collar	211
Figura 34. Las herramientas del chamán, dibujadas por Filintro Rojas (Rojas, 1994)	257
Figura 35. Durifá da Silva con las dos lapas muertas recién sacadas del cuerpo de su madre	314
Figura 36. Las dos lapas muertas	314
Figura 37. Keysi Yaparé y Sergio Zandalio con su hijo Jesús	341
Figura 38. “La sombra del difunto se va”, dibujo yanomami (Alès, 1999).....	353
Figura 39. “El espíritu y la sombra del muerto se van”. Dibujo tsase (piapoco) (Alès, 1999)...	383
Figura 40. Santa María de Mavacal vista desde la puerta de la iglesia. En primer plano: los bojotes de hojas de palma para la renovación del tejado de la iglesia.	390
Figura 41. El comedor de Mavacal y la escuela Kasijmakasij detrás.....	395
Figura 42. La iglesia de Santa María de Mavacal, 2010.	420
Figura 43. El padre Samuel y Sor María en Mavacal, 2007. (Foto de Gustavo Acevedo)	420
Figura 44. Don Bosco y Jesús de doble cara pintados en el interior de la iglesia	422
Figura 45. La Virgen sentada en el puerto de Mavacal.....	422
Figura 46. La llegada de los limosneros, Santa María de Mavacal.....	426
Figura 47. Recibimiento de la Virgen en el puerto de Santa María de Mavacal.....	426
Figura 48. Prendiendo velas a la Virgen durante la fiesta patronal, Santa María de Mavacal .	427
Figura 49. Parando el segundo mastro, Santa María de Mavacal	427
Figura 50. Llevando a la Virgen a la Iglesia con Rafael Dupa de tamborero	428
Figura 51. Sacando a la Virgen para que recorra los mastros parados.....	428
Figura 52. La casa de las fiestas, gráfico y bebidas con los nombres de cada mayordomo y yuis	429
Figura 53. Fogatas dispuestas al lado de los dos mastros listas para ser quemadas en la última noche de las fiestas patronales de Santa María de Mavacal	429
Figura 54. Logo oficial del equipo de fútbol de Santa María de Mavacal, Real Caname	436
Figura 55. La cancha de fútbol de Santa María de Mavacal (foto de Gustavo Acevedo)	436

Figuras 56 y 57. Tríptico invitación para los Juegos Binacionales celebrados en Mavacal en 2009	438
Figura 58. Colas para la la comida durante los Juegos del río Atabapo, Mavacal	439
Figura 59. Nelson Yaparé, navegando el río Orinoco, 2008.....	441
Figura 60. Doña Marina Largo, puerto Samariapo, río Orinoco.....	458
Figura 61. Sesiana Dacosta, mujer kurripaka, pelando yuca vestida con camiseta de Hugo Chávez	460
Figura 62. Tarde con amigos, Santa María de Mavacal, 2010, casa de Oscar y Marlene	464
Figura 63: resultado final del proyecto Cría de chipiros	469
Figura 64. Pueblos indígenas y principales focos de minería ilegal en el estado Amazonas (Jesús Bello & Tillett, 2015:18)	475
Figura 65. La avioneta de los narcos, varada en la pista clandestina de Tolete, caño Caname, julio de 2010.....	482
Figuras 66 y 67. La avioneta desvencijada de los narcos, Tolete, caño Caname, julio de 2010	483
Figura 68. La pista en Tolete con las huellas de las ruedas y la avioneta siniestrada al fondo	484
Figura 69. La cara de Jesús a través del espejo. Jesús Zandalio, 2 años, Santa María de Mavacal, 2010.....	492
Figura 70. Rafael Dupa templando chinchorro delante de su casa, Santa María de Mavacal, 2010.....	494
Figura 71. Don Rafael tejiendo un chinchorro	496

Bibliografía

- ACUÑA DELGADO, A. (2010). Estructura y función del fútbol entre los yanomami del Alto Orinoco. *Revista Española de Antropología Americana*, 1(40), 111-138.
- ACUÑA DELGADO, A. (2014). Del chamanismo y la festividad social al fútbol yanomami: una nueva manera de compartir y competir. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 27(80), 111-137.
- ACUÑA DELGADO, A., & Acuña Gómez, G. (2010). Yanomami football in the high Orinoco (Amazonas State, Venezuela): the Mabetiteri case. *Journal of Human Sport & Exercise*, 5(3), 328-338.
- ALÈS, C. (1999). *Venezuela hamĩ Amazonas urihi hamĩ pë rë përiaiwei. Culturas indígenas del Amazonas venezolano* (Yanomamĩ - Castellano ed.). Caracas: Ex Libris.
- BARING, A., & CASHFORD, J. (2005). *El mito de la diosa*. Madrid: Ediciones Siruela.
- BARTHES, R. (2007). *Fragmentos de un discurso amoroso* (Quinta en España ed.). (E. Molina, Trad.) Madrid: Siglo XXI.
- BELAUNDE, L. E. (2000). The convivial self and the fear of anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru. En J. Overing, & A. Passes (Edits.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (págs. 209-220). London: Routledge.
- BENGOA, J. (2000). *La emergencia indígena en América LATina*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BENJAMIN, W. (2011). *Sueños*. (J. Barja, & J. Chamorro Mielke, Trads.) Madrid: Abada Editores.
- BULGÁKOV, M. (2014). *El maestro y Margarita* (Primera edición en Nevsky Prospects 2014 ed.). (M. Rebón, Trad.) Ediciones Nevsky.
- CARO BAROJA, J. (1992). *Vidas mágicas e Inquisición I*. Madrid: Istmo.
- CIVRIEUX, M., & LICHY, R. (1950). Vocabulario de cuatro dialectos arawak del Río Guainía. *Boletín de la Sociedad Venezolana de Ciencias Naturales*, XIII(77), 121-159.
- CROCKER, C. (1977). The mirrored self. *Jouf the Royal Anthropological Institute*, 16(2), 129-145.

- DÁVILA, J. L. (Dirección). (2007). *Amazonas, la última frontera. De la serie Sur sin fronteras* [Película].
- DESCOLA, P. (2005). *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía* (Primera edición en francés 1993 ed.). (V. Castelló-Jobert, & R. Ibarlucía, Trads.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- DESCOLA, P., & TAYLOR, A.-C. (1993). Introduction. (P. Descola, & A.-C. Taylor, Edits.) *L'Homme*, 33(2-4), 126-128.
- DÉSVEAUX. (1998). Le placenta ou le doublé mort du nouveuné. *Jpurnal de la Societé des Américanistes*, 84(1), 211-217.
- ECHEVERRI, J. (2012). Canasto de Vida y Canasto de las Tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho. En F. Correa Rubio, J.-P. Chaumeil, & R. Pineda Camacho (Edits.), *El aliento de la Memoria. Antropología e Historia en la Amazônia Andina* (págs. 470-484). Bogotá D.C.: CNRS; IFEA; Universidad NAcional de Colombia.
- ELIADE, M. (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (Primera edición en francés 1951 ed.). (E. d. Champourcin, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- FAUSTO, C. (2004). A Blend of Blood and Tobacco: Shamans and Jaguars among the Parakaná of Eastern Amazonia. En N. Whitehead, & R. Wright (Edits.), *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia* (págs. 157-178). Durham & London: Duke University Press.
- FRANCO, F. (2009). *Muertos, fantasmas y héroes. El culto a los muertos milagrosos en Venezuela*. Mérida: Universdad de Los Andes. Consejo de Publicaciones.
- GALINDO, Andrés. (1993). *Diccionario Piapoco-Español*. (F. Ortiz, Ed.) Bogotá: Edición de Trabajo.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2009). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. . México: Debolsillo.
- GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, O. (1968). La mitología baniva reflejada en su literatura oral. *Economía y Ciencias Sociales*, X(3), 87-96.
- GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, O. (1980). *Mitología Guarequena*. Caracas: Monte Avila Editores.
- GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, O. (1986). *Sexualidad y rituales de iniciación entre los Indígenas Warekena del Río Guainía-Río Negro, Territorio Federal Amazonas*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

- GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, O. (2001). Multilingüismo, Etnias y Culturas Indígenas en el "Noroeste Amazónico" del Estado Amazonas de Venezuela. *FERMENTUM*, 11(32), 360-370.
- GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, O. (Ene -Jun de 2005). Lenguas y nombres de lenguas usados para designar a los pueblos Maipure Arawakos de la Región del Alto Río Negro, Suramérica. *Boletín de Lingüística*, 23, 106-116.
- GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, O. (2007). *Las literaturas indígenas maipure-arawak de los pueblos kurripako, warekena y baniva del estado Amazonas*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, O. (8 de Octubre de 2008). Estrategias de revitalización lingüística de los idiomas amerindios amenazados: el caso de las lenguas Baniva y warekena (Maipure-Arawakos) en la región Sur de Venezuela. *Debate sobre la protección de las Lenguas indígenas y las lenguas en peligro de extinción*. Paris: UNESCO.
- GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, O. (2008). Oro, coca y guerrilla: la permanente violencia interétnica en la frontera del bajo Guainía. En Y. Segovia, & A. Mansutti, *Uno y diverso. Diálogos desde la diferencia* (págs. 233-261). Mérida: Universidad de los Andes, Publicaciones Vicerrectorado académico.
- GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, O. (2014). Los Warekena. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología-Fundación La Salle.
- GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, O. (s.f.). *Globalización y nuevos discursos identitarios entre los indígenas maipure-arawakos del Suroeste del Estado Amazonas*.
- GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, O., & Camico, H. (1985). Expedición a las cabeceras del caño Áki: Toponimia de la cuenca del caño Áki, el caño Peramán (Mani) y otros afluentes hasta su desembocadura en el Guainía. *Boletín de Lingüística*.
- GONZÁLEZ SAAVEDRA, L. (2013). Entre la predación y la docilidad. Padecimiento shawi en la Alta Amazonia. *PhD Dissertation*. Madrid: Departamento de Historia Contemporánea, UCM.
- GOSSEN, G. (1988). Vida y muerte de Miguel Kashlán: héroe Chamula. En M. Gutiérrez Estévez (Ed.), *Biografías y confesiones de los indios de América* (págs. 125-144). Madrid: Arbor 131. Consejo de Investigaciones Científicas.
- GOW, P. (December de 1989). The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man. New Series*, 24(4), 567-82.

- GOW, P. (1991). *Of mixed blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- GOW, P. (2000). Helpless - the affective preconditions of Piro social life. En J. Overing, & A. Passes (Edits.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (págs. 46-63). London: Routledge.
- GOW, P. (2002). Piro, Apurina, and Camoa: Social Dissimilation and Assimilation as Historical Processes in Southwestern Amazonia. En J. & G. Hill (Ed.), *Compaarative Arawakan Histories* (págs. 147-170). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- GRACIÁN, B. (1647). *Oráculo manual y arte de prudencia*. Huesca: Iuan Nogues.
- GRANDTNER, M., & CHEVRETTE, J. (2014). *Dictionary of trees. South America. Nomenclature, Taxonomy and Ecology* (Vol. 2). Academic Press.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (1991). Exotismo y etnografía: las fotos de allí. *Revista de Occidente*, 141-155.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (1993). Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad. En Gossen et al. (Ed.), *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. La formación del otro*. (Vol. 3, págs. 323-376). Madrid: Siglo XXI.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (1997). América Latina: un cadáver exquisito. *En torno a lo latino*.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (2014). Otra vez sobre sincretismo. *ÉNDOXA: Series filosóficas*(33), 119-141.
- GUTIÉRREZ, E. (s.f.). *Gestión de los recursos naturales por algunas etnias Arawak de la Amazonía venezolana*.
- GUZMÁN-GALLEGOS, M. (2009). Identity Cards, Abducted Footprints, and the Book of San Gonzalo. The Power of Textual Objects in Runa Worldview. En F. Santos-Granero (Ed.), *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and PErsonhood* (págs. 214-234). Tucson: The University of Arizona Press.
- HECK, C. (2014). *La realidad de la minería ilegal en países amazónicos*. (C. Heck, & J. Tranca, Edits.) Lima: SPDA (Sociedad Peruana de Derecho Ambiental).
- HILL, J. D. (Agosto de 1984). Social Equilaity and Ritual Hierarchy: The Arawakan Wakuenai of Venezuela. *American Ethnologist*, 11(3), 528-544.

- HILL, J. D. (2009). Materializing the Occult. An Approach to Understanding the Nature of Materiality in Wakuénai Ontology. En F. Santos-Granero (Ed.), *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (págs. 235-261). Tucson: The University of Arizona Press.
- Hill, J. D. (1993). *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual in an Amazonian society*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- HILL, J. D. (2009). *Made-from-Bone. Trickster Myths, Music, and History from the Amazon*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- HILL, J., & WRIGHT, R. (1988). Time, Narrative and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. En J. Hill (Ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past* (págs. 78-105). Urbana: University of Illinois Press.
- HUGH-JONES, S. (2009). The Fabricated Body. Objects and Ancestors in Northwest Amazonia. En F. Santos-Granero (Ed.), *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (págs. 33-59). Tucson: The University of Arizona Press.
- HUGH-JONES, S. (2011). *La palma y las Pléyades. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental*. (Primera edición en inglés: Cambridge University Press, 1979 ed.). (N. C. Zamora, Trad.) Bogotá, Colombia: Ediciones Universidad Central.
- HUMBOLDT, A. d. (1962). *Del Orinoco al Amazonas* (Traducción de la 2ª edición alemana ed.). (F. Payarols, Trad.) Barcelona: Editorial Labor.
- IRIBERTEGUI, R. (Marzo de 2004). Divagando sobre la Mina II. La Sra. Ministra de Ambiente ¿no tiene quien le escriba? (R. Iribertegui, Ed.) *Iglesia en Amazonas*(103).
- IRIBERTEGUI, R. (2008). *El hombre y el caucho*. Puerto Ayacucho: Vicariato Apóstolico de PYH.
- IRIBERTEGUI, R. (29 de Diciembre de 2009). *Las fugas del Baj*. Recuperado el 29 de abril de 2017, de Amazonas: "Primero y último". Un blog para amazonenses de nacimiento y corazón: <http://www.marakoa.blogspot.com.es>
- IRIBERTEGUI, R. (Sin fecha). La Liga de Fútbol de Atabapo (LIFA) ¿Una experiencia autogesyonaria? *Revista del Amazonas*.

- IRIBERTEGUI, S. (Marzo de 2015). Y siguen las dragas en el Río Atabapo (II). (R. Iribertegui, Ed.) *La Iglesia en Amazonas*(147), 13-18.
- JESÚS BELLO, L., & TILLET, A. (2015). *Minería en la Amazonía Veenzolana: Derechos indígenas y Ambientales. El caso del Pueblo Yanomami*. Caracas: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonía; Red Jurídica para la Defensa de la Amazonía .
- JÜNGER, E. (1992). *Radiaciones II. Diarios de la Segunda Guerra Mundial (1943-1948)*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Barcelona: Tusquets.
- KADARÉ, I. (2001). *Frías flores de marzo*. (R. S. Lizarralde, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- KARADIMAS, D. (2003). Dans le corps de mon ennemi: l'hôte parasité chez les insectes comme un modèle de reproduction chez les Miraña d'Amazonie colombienne. En É. Motte-Florac, & J. M.C. Thomas (Edits.), *Les "insetces" dans la tradition orale - Insects in oral literature and traditions* (Vol. 407, págs. 487-506). Paris-Louvain: Peeters-SELAF (Ethnoscience).
- KARADIMAS, D. (2003). Le masque de la raie: Étude ethno-astronomique de l'iconographie d'un masque rituel miraña. (R. f. <http://www.jstor.org/stable/25157048>, Ed.) *L'Homme*(165), 173-204.
- KARADIMAS, D. (6 de 2007). *Yurupari ou les figures du diable*. Obtenido de Gradhiva: <http://gradhiva.revues.org/986>
- KARADIMAS, D. (2008). La métamorphose de Yurupari: flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien. *Journal de la société des américanistes*, 94(1), 127-169.
- KARADIMAS, D. (2010). Cuerpo de los Dueños, dueños de los cuerpos entre los miraña de la Amazonia colombiana. En *Cuerpos amerindios : arte y cultura de las modificaciones corporales* (págs. 57-75). Bogotá: Banco de la República.
- KARADIMAS, D. (2012). Historias de diablos, mitos de avispa: acercamiento iconográfico a una unificación regional. En F. Correa Rubio, J.-P. Chaumeil, & R. Pineda Camacho (Edits.), *El aliento de la Memoria. Antropología e Historia en la Amazonía Andina* (págs. 69-88). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/IFEA/CNRS.
- KARADIMAS, D. (2014). Las Alas del Tigre. Acercamiento iconográfico a una mitología común entre los Andes prehispánicos y la Amazonía contemporánea. En S.

- Rostain (Ed.), *Amazonía. Memorias de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. (págs. 203-223). Quito: EIAA.
- KIDD, S. (2000). Knowledge and the practice of love and hate among the Enxet of Paraguay. En J. Overing, & A. Passes (Edits.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (págs. 114-132). London: Routledge.
- KLAIBER, J. (2013). Las misiones jesuíticas: ¿utopías posibles o enclaves paternalistas? En J. Sánchez Paredes, & M. Curatola Petrochi (Edits.), *"Los rostros de la tierra encantada". Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal*. (págs. 297-311). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2013). *La contaminación por mercurio en la Guayana venezolana: Una propuesta de diálogo para la acción*. Caracas: Red ARA.
- LAGROU, E. M. (2000). Homesickness and the Cashinahua self. A reflection on the embodied condition of relatedness. En J. Overing, & A. Passes, *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (págs. 152-169). London and New York: Routledge.
- LEM, S. (2011). *Solaris*. (J. Orzechowska, Trad.) Madrid: Impedimenta.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968). *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido* (1ª edición en francés 1964 ed.). (J. Almela, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1970). *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa* (1ª edición en francés 1968 ed.). (J. Almela, Trad.) México: Siglo Veintiuno Ediciones.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1972). *Mitológicas II: De la miel a las cenizas* (1ª edición en francés 1966 ed.). (J. Almela, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1976). *Mitológicas IV: El Hombre Desnudo* (1ª edición en francés 1971 ed.). (J. Almela, Trad.) México D.F.: Siglo Veintiuno Editores S.A.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1986). *La alfarera celosa*. (C. Molina, Trad.) Barcelona: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1993). *Raza e historia y Raza y Cultura*. (S. Bengoa, & A. Duprat, Trads.) Madrid: Cátedra.
- LIMA, T. (1995). A Parte do Cauim: Etnografia Juruna. *PhD diss.* PPGAS, Museu Nacional, Universidad Federal do Rio de Janeiro.

- LINDORF, H. (n.2 de vol.24 de 2001). *Un botánico francés en la Venezuela del siglo*. (A. B. Venez., Ed.) Recuperado el 28 de 08 de 2015, de <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0084-59062001000200006&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0084-5906.
- LONDOÑO-SULKIN, C. D. (2000). "Though it comes as evil, I embrace it as good": social sensibilities and the transformation of malignant agency among the Muinane. En J. Overing, & A. Passes (Edits.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (págs. 170-186). London: Routledge.
- LÓPEZ, F. P. (Ed.). (1990). *Pehr Löfling y la expedición al Orinoco* (Quinto Centenario, Colección Encuentros ed.). Madrid 1754-1761: CSIC.
- LUCEA GIRALDO, M. (1990). La expedición de Límites al Orinoco (1754-1761). En F. Pelayo López (Ed.), *Pehr Löfling y la Expedición al Orinoco*. Real Jardín Botánico & Quinto Centenario.
- MADRID LIRAS, S. (Agosto de 2014). Crear "el tercer lado" desde dentro del conflicto de mediación. *Revista La trama*(42).
- MAGAÑA, E. (1988). Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios kaliña de Surinam. *CEDLA Latin American Studies*(44), 130-163.
- MANN, T. (2005). *La montaña mágica*. (I. G. Adánez, Trad.) Barcelona: Edhasa.
- MARRIOT, M. (1976). Hindu transactions: Diversity without dualism. En B. Kapferer, *Transaction and Meaning* (págs. 109-142). Philadelphia: ISHI Publications.
- MOLINA, T. (16 de abril de 2015). *panampost.com*. Recuperado el 06 de febrero de 2016, de Denuncian que las FARC explotan oro y coltán en el sur de Venezuela: <https://es.panampost.com/thabata-molina/2015/04/16/denuncian-que-las-farc-explotan-oro-y-coltan-en-el-sur-de-venezuela/>
- MÜLLER, S. (2013). *Su voz retumba en la selva*. United States: Desafío.
- MÜNZEL, M. (1995-1996). Las religiones amerindias: ¿Obstáculos a la modernización? *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*(59-60), 125-129.
- MÜNZEL, M. (2015). Apenas se manejan las pasiones. En M. Gutiérrez Estévez, & A. Surrallés (Edits.), *Retórica de los sentimientos. Etnografías amerindias* (págs. 29-52). Madrid: Iberoamericana Vervuert.

- MÜNZEL, M. (2017). Common traits of Brazilian Indigenous Religions. En B. Schmidt, & S. Engler (Edits.), *Handbook of Contemporary Religions in Brazil* (Vol. 13, págs. 33-46). Leiden/ Boston: BRILL.
- MÜNZEL, M. (2017. En vías de publicación). Triunfo del Fracaso: De cómo algunos grupos indígenas amazónicos adaptan los proyectos para el progreso. En *Utopismos circulares. Contextos amerindios de la modernidad*. Madrid.
- OPAS, M. (2008). Different but the Same: Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia. *PhD dissertation*. Finland: Department of Comparative Religion, University of Turku.
- OPAS, M. (2014). Ambigüedad epistemológica y moral en el cosmos social de los yine. *ANTHROPOLOGICA*(32), 167-189.
- ORJUELA, H. H. (1983). *Yuruparí: Mito, Leyenda y Epopeya del Vaupés*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo LXIV.
- OROBITG, G. (2012). Ideologías amerindias y modernidad. Mito y cosmología en un momento de la historia reciente (1958-1993) de los pumé. En P. Pitarch, & G. Orobítg (Edits.), *Modernidades indígenas* (págs. 235-260). Madrid - Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- ORTIZ, F., & GONZÁLEZ, J. (1993). *Diccionario Piapoco-Español*. Bogotá: Edición de Trabajo.
- OVERING, J. (2000). The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality. En J. Overing, & A. Passes (Edits.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (págs. 64-81). London and New York: Routledge.
- OVERING, J., & PASSES, A. (2000). Introduction. Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. En *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (págs. 1-30). London and New York: Routledge.
- OVERING, J., & PASSES, A. (Edits.). (2000). *The Anthropology of Love and Anger*. London and New York: Routledge.
- PASSES, A. (2000). The value of working and speaking together. A facet of Pa'ikwené (Palikur) conviviality. En J. Overing, & A. Passes (Edits.), *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (págs. 97-113). London and New York: Routledge.

- PITARCH, P. (2011). Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena. *Estudios de Cultura Maya*(XXXVII), 149-178.
- PITARCH, P., & OROBITG, G. (Edits.). (2012). *Modernidades indígenas*. Madrid - Frankfurt: Iberoamericana Vervuert.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1978). *El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1996). *Yuruparí: Studies of an Amazonian Foundation Myth*. Cambridge, Massachusetts: Harvard CSWR.
- RODRÍGUEZ, C. (1995). Recolección, caza y pesca en las comunidades indígenas curripaco de la región Río Negro - Guainía, Estado Amazonas de Venezuela. *Scientia Guaianae*(5), 114-140.
- ROJAS, F. (1994). *Sentir y vivir curripaco. Mundos, caminos y saberes curripacos con Filintro Antonio Rojas*. San Fernando de Atabapo: Manuscrito sin publicar.
- ROJAS, F. (2000). Contribución de la ciencia kurripako en el diseño de la educación indígena en el Noroeste Amazónico. En A. Zucchi, & S. Vidal (Edits.), *Historia y Etnicidad en el Noroeste Amazónico* (págs. 163-169). Mérida: Universidad de Los andes; Consejo de Publicaciones; I.V.I.C.
- SACKS, O. (2002). *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero* (First English Edition 1985 ed.). (J. M. Álvarez Flórez, Trad.) Barcelona: Anagrama.
- SILVA MONTERREY, N. R. (2007). Los derechos territoriales de los pueblos indígenas en Venezuela. Situación actual y perspectivas. En L. Meneses Pacheco, G. Gordones, & J. Clarac de Briceño (Edits.), *Lecturas antropológicas de Venezuela* (Universidad de los Andes; Consejo Nacional de la Cultura; Museo Arqueológico de la ULA; Ediciones dábanatá ed., págs. 361-364). Mérida, Venezuela.
- STRATHERN, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- SURRALLÉS, A. (2009). *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad y acción en los candoshi (Alta Amazonía)*. (R. Alvarez, Trad.) Lima: IFEA / IWGIA.
- TASTEVIN. (1925). La légende de Bóyussú en Amazonie. *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*(22).
- TAUSSIG, M. (1993). *Mimesis and Alterity. A particular History of the Senses*. New York / London: Routledge.

- TAVERA ACOSTA, B. (1927). *Rionegro: Reseña Etnográfica, Histórica y Geográfica del Territorio Amazonas*. Maracay: Estado Aragua.
- TAYLOR, A.-C. (December de 1993). Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro. *Man (New Series)*, 28(4), 653-678.
- TAYLOR, A.-C. (1996). The Soul's Body and Its States: an Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(2), 201-215.
- TAYLOR, A.-C., & Viveiros de Castro, E. (2007). Un corps fait de regards. En S. Breton, J.-M. Schaeffer, M. Houseman, A.-C. Taylor, & E. Viveiros de Castro (Edits.), *Qu'est-ce qu'un corps?* (págs. 148-199). Paris: Flammarion / Musée du Quai-Branly.
- URUBURU GILÈDE, S. (1996-1997). Manifestaciones mesiánicas entre los indígenas del río Guainía - río Negro. *Revista Colombiana de Antropología*, XXXIII, 135-163.
- VIDAL, S. (2003). The Arawak-Speaking Groups of Northwestern Amazonia. Amerindian Cartography as a Way of Perserving and Interpreting the Past. En N. Whitehead (Ed.), *Histories and Historicities in Amazonia* (págs. 33-57). Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- VIDAL, S., & WHITEHEAD, N. (2004). Dark Shamans and the Shamanic State: Sorcery and Witchcraft as Political Process in Guayana and the Venezuelan Amazon. En N. Whitehead, & R. Wright (Edits.), *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia* (págs. 51-81). Durham & London: Duke University Press.
- VILAÇA, A. (2002). Making Kin out of Others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*(8), 347-365.
- VILAÇA, A. (2002). Missions et conversions chez les Wari: Entre protestantisme et catholicisme. *L'Homme*(164), 57-79.
- VILAÇA, A. (2005). Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, II(3), 445-464.
- VILAÇA, A. (2007). Cultural Change as Body Metamorphosis. En C. Fausto, & M. Heckenberger (Edits.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives* (págs. 169-193). University Press of Florida.

- VILAÇA, A. (2009). Conversion, Predation and Perspective. En A. Vilaça, & R. Wright (Edits.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* (págs. 147-166). Hampshire, U.K.: Ashgate.
- VILAÇA, A. (2016). *Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia*. Oakland: University of California Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1987). A fabricação do corpo na sociedade Xinguana. *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, 31-41.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana. Revista de antropologia Social*, 2(2), 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. Sao Paulo: Cosac and Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem. En E. VIVEIROS DE CASTRO, *A Inconstancia da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia* (págs. 183-264). Sao Paulo: Cosac & Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2012). *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere* (Vol. Masterclasses Series I). HAU: Journal of Ethnographic Theory.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2015). *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: Hau Books.
- VUTOVA, M. (31 de marzo de 2011). *Cuerpos enfermos, cuerpos humanos. La enfermedad como necesidad entre los arawak del Río Atabapo en el Amazonas venezolano*. Obtenido de Nuevo Mundo Mundos Nuevos: <http://nuevomundo.revues.org/61224>
- VUTOVA, M. (2015). Y otras historias sentimentales en la Amazonía venezolana. En M. Gutiérrez Estévez, & A. Surrallés (Edits.), *Retórica de los sentimientos. Etnografías amerindias* (págs. 153-175). Madrid / Frankfurt: Iberoamericana Vervuert.
- WAGNER, R. (1975). *The Invention of Culture* (Second Edition 2016 ed.). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- WRIGHT, R. M. (2004). The Wicked and the Wise Men: Witches and Prophets in the History of the Northwest Amazon. En N. Whitehead , & R. Wright (Edits.), *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Aassault Sorcery and Witchcraft in Amazonia* (págs. 82-108). Durham & London: Duke University Press.

- WRIGHT, R. M. (Febrero de 2015). Musical Body of the Universe: The One and Many in an Amazonian Cosmology. *Arteriais. Revista do ppgartes*(01), 124-146.
- WRIGHT, R. M. (Julio-Septiembre de 1983). Lucha y supervivencia en el Noroeste de la Amazonia. *América Indígena*, XLIII(3), 537-554.
- WRIGHT, R. M. (1998). *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion: For Those Unborn*. Austin: University of Texas Press.
- WRIGHT, R. M. (2013). *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln, USA: University of Nebraska Press.
- WRIGHT, R. M., & HILL, J. D. (1986). History, Ritual, and Myth: Nineteenth-Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory*, 33(1), 31-54.
- ZERRIES, O. (1962). Les religions des peuples archaïques de l'Amérique du Sud et des Antilles. En W. e. Krickeberg (Ed.), *Les religions amérindiens* (págs. 326-465). Paris.